Der specielle

Gottesbegriff Tertullians.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

der

Hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt von

Dr. phil. **Joh. Stier**
aus Berlin.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Göttingen.
Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth.
1899.

Die vollständige Arbeit wird unter dem Titel: „Die Gotteslehre Tertullians“ im Verlage von Vandenhoeck u. Ruprecht in Göttingen erscheinen.

Die Anfänge einer kirchlich-christlichen Wissenschaft sind damit gewonnen worden, daß sich die christliche Verkündigung einem gebildeten Heidentum gegenüber bewahrheiten mußte. Solange und soweit sich die Heilsbotschaft Jesu und seiner Apostel noch in den Grenzen jüdischer Nationalität hielt, ist derselben wohl mit einer rabbinischen Schulweisheit begegnet worden, aber einen eigentlich „gelehrten" Angriff hatte das Evangelium auf diesem Boden nicht erfahren. Nun war dasselbe schneller, als die natürliche Meinung erwarten konnte, von der Judenschaft übergegangen an die Heiden. In dem gebildeten Heidentum der römischen Welt fanden sich Gegensätze, die groß geworden waren durch eine Jahrhunderte lange Entwicklung — Gegensätze wie sie zusammengefaßt repräsentiert sind durch eine dem römischen Staate genuine, fein detailierte Norm des Rechtes einerseits, und andrerseits durch eine von Hellas überkommene, im Wesentlichen bereits ausgereifte Philosophie, durch eine Philosophie, die nunmehr freilich im römischen Weltstaat synkretistisch geworden resp. mit orientalischen Ideen versetzt war. Wollte das Heil von Christo die Welt gewinnen, so durfte an diesen Gegensätzen nicht vorübergegangen, so mußte zu ihnen ein Verhältnis gewonnen werden. Während nun die Ausbildung einer Kirche als äußeren Organismus an der äußeren römischen Rechts-Norm ihren Gegensatz, aber dann auch das Mittel ihrer Entfaltung hatte, mußte eine kirchlich-christliche Wissenschaft, als der Versuch, den Befund der christlichen Wahrheit sich innerlich zu vermitteln, an dem inneren Gegensatz der griechisch-römischen Philosophie — beides zugleich — ihre Grenze und ihre Ausdehnung finden.

So ist die kirchlich-christliche Wissenschaft nicht sowohl aus einem der christlichen Verkündigung rein immanenten Princip — darum nicht systematisch — sondern unter dem Druck jenes bezeichneten Gegensatzes — darum apologetisch — erwachsen und erstarkt.

Einen relativen Abschluß hat dann die rein apologetische Entfaltung des christlichen Wahrheitsbefundes damit gewonnen, daß Origenes der Kirche eine erste kirchlich-christliche Dogmatik mit seinem περὶ ἀρχῶν geschaffen hat[1]).

Es sind 3 Richtungen, in welche sich bis auf Origenes die Bewegung der kirchlich-christlichen Wissenschaft auseinander legt. Will man diese Richtungen in ihren Repräsentanten haben, so sind es die Apologeten, die ihre Theologie an die Alexandrinische Schule (Clemens, Origenes) weitergeben; so ist es die kleinasiatische Theologie, die ihren Höhepunkt in Irenäus gewinnt, und so ist es endlich die Karthagisch-römische Theologie, präfkribiert durch den Namen Tertullians.

Welches sind nun die charakteristischen Merkmale dieser drei Richtungen?

Die Apologetisch-alexandrinische Theologie sieht und deutet die christliche Wahrheit vornehmlich unter dem Gesichtspunkt einer höchsten d. h. abschließenden Philosophie: das Christentum als die rechte, weil durch den Logos offenbarte Gotteslehre resp. als rechte Erkenntnis (γνῶσις) Gottes. Darum auch hier ein kühnes, immermehr ansteigendes Vertrauen, den reichen Inhalt der christlichen Verkündigung der Macht des Gedankens ein- und unterzuordnen; (wachsende Bevorzugung des Wissens vor der ψιλὴ πίστις). Was aber den Mangel dieser philosophischen Theologie bedeutet, das ist — bei allem Eingehen auf die Geschichte (Weissagungsbeweis) — der ungeschichtliche Sinn, der sie kennzeichnet. Speziell für den historischen Jesus resp. für die Daten seines Lebens, Leidens, Sterbens hat diese Theologie (Justin ausgenommen) ein nur geringes, oder gar kein Verständnis gewonnen — der Logosgedanke hat dieses Verständnis verwehrt.

Die Kleinasiatische Theologie (Irenäus) ist nun im Gegensatz zu jener Theologie der Probleme eine „Theologie der Thatsachen". Die Geschichte, die dort um ihr Recht gebracht war, hat hier ihre Anerkennung gefunden. Die Offenbarungsgeschichte eine Heilsgeschichte, von Stufe zu Stufe gesteigert, bis sie sich vollendet und endlich zusammenfaßt in Christo-Jesu, dem zweiten Adam (recapitulatio des Irenäus), dem Sohne Gottes, dem Offenbarer

1) Wir sagen: Kirchlich-christliche Dogmatik — was man eben von den Systemen der Gnostiker, besonders eines Valentin, nicht sagen kann. Hier sind die christlichen Elemente im Paganismus untergegangen.

der Gottesliebe. Diese Thatsachen des Heiles Punkt für Punkt aus dem Organismus der Heilsgeschichte zu erklären, das ist hier die Aufgabe der Theologie. Aber mit dieser Aufgabe ist auch zugleich ihre Grenze bezeichnet. Die Theologie muß ihren Haltepunkt finden eben an den Thatsachen der Offenbarung, wie sie die Schrift beschließt. Sie darf nicht nach der Methode der Gnosis[1]) diese Thatsachen zu Problemen umgestalten, nach einer Offenbarung hinter der Offenbarung grübeln (sapere ultra scripturam).

Endlich die Karthagisch-römische Theologie, zusammenbefaßt in der Theologie Tertullians. Hatte die Theologie der Apologeten resp. Alexandriner die Offenbarung vornehmlich als die „wahre Philosophie" nachzuweisen gesucht, hatte die Kleinasiatische Theologie (Irenäus) dieselbe als die Geschichte des Heiles gepredigt, so ist sie von der Karthagisch-römischen Theologie (Tertullians) vorab als ein Gottesgesetz (lex, regula fidei) begriffen. Darum werden hier die Thatsachen der christlichen Offenbarung weniger aus einem innerlich-religiösen als einem äußerlich-rechtlichen Gesichtspunkt angesehen und gewertet. Darum werden sie als ein Statutarisches in der Kirche aufgerichtet und der christlichen Persönlichkeit als ein unumgängliches Gebot (auctoritas) auferlegt. Darum ist hier der ganze Prozeß des Heiles mehr unter das Licht des unabwendbaren Willens, als der erbarmenden Liebe Gottes gerückt. Das Heil ist vornehmlich eine Norm, dem Einzelnen weniger innerlich vermittelt als ihm äußerlich gegenübergestanden, damit sie den Glauben zur Seligkeit orientiere. So wird diese Theologie eminent praktisch: denn die große Menge der Gläubigen braucht ein Glaubensgesetz, braucht Normen, in denen sie einhergeht. Aber da auch in der großen Menge das Bedürfnis wach wird, diese Normen sich nach Maßgabe verständlich zu machen, so wird der auctoritas die ratio hinzugefügt, die Normen werden einer syllogistisch-dialectischen Betrachtung unterstellt, einer Betrachtung, die alle Philosophie im Prinzip beiseiterückend, gerade nur immer so weit reicht und reichen soll, als das populäre Verständnis sie zu begleiten vermag. Darum hat sich auch diese Theologie je mehr und mehr mit der Psychologie befreundet — ja, man kann sagen: Ihre Psychologie (vgl. Tertullians de anima) ward ihre Stärke[2]).

1) Auch der kirchlichen Gnosis hat Irenäus nur mit geteiltem Herzen gegenübergestanden, vgl. adv. Haer. II, 28. 3. 7f.

2) Das ist später an Augustin vollends deutlich geworden.

Es ist eine Theologie der Wirklichkeit, der Realität — mit der Wirklichkeit (anima naturaliter christiana; natura) verknüpft sie, auf die Wirklichkeit berechnet sie die Offenbarung [1]).

Von diesen 3 ältesten kirchlich-theologischen Richtungen hat bekanntlich die Richtung der Karthagisch-römischen Theologie je mehr und mehr den Principat gewonnen. Das liegt nun nicht nur an äußeren Umständen (vgl. z. B. die Bedeutung Roms), sondern das ist eben bereits in dem Charakter dieser Theologie angezeigt. Auch in der Religion, die in der Welt ihre Basis sucht, ist immer das Praktischere zugleich auch das Mächtigere — darum errang dann auch in der Kirche, die organisierte Kirche (Weltkirche) war und immer mehr wurde, die „praktische Theologie" Karthago's und Rom's ihre weit vorwiegende Bedeutung. Wissenschaftlich durchaus unkräftig im Gefolge der Apologetisch-alexandrinischen und Kleinasiatischen Theologie gestanden, hat sie diese Theologie latitudinarisch d. h. für die Kirche nutzbar gemacht. Erst in ihrer Hand ist diese kirchliche Theologie ein wirklich kirchenbildender Faktor geworden.

Auch in unserer Arbeit, die die Gotteslehre Tertullians behandelt, werden wir die wissenschaftliche Abhängigkeit von der Karthagisch-(römisch)en Theologie von der Apologetisch-(alexandrinisch)en bestätigt finden [2]). Aber gerade an dieser Stelle wird auch für den, der die Apologetisch-(alexandrinisch)e Theologie kennt, der praktischere d. h. realistischere Zug der Karthagisch-(römisch)en Theologie auffallen.

---

1) Während wir mit Thomasius, Dogm. Gesch. 1886 I 136ff. in der Charakteristik der Apologetisch-alexandrinischen und der Kleinasiatischen Theologie übereinstimmen, scheint uns doch das, was er über die Karthagisch-römische Theologie (Tertullians) zu sagen weiß, zu wenig erschöpfend. Er sieht das Eigentümliche dieser Theologie schließlich in nichts weiter, als in der Bevorzugung der Natur, resp. in ihrer hier propädeutischen Bedeutung für den Glauben. Dies ist wohl richtig, aber nicht ausreichend. Harnack, Dogm. Gesch. 1890 III 12ff. hat hier genauer gesehen. — Im Übrigen erhebt die gegebene Charakteristik dieser 3 Richtungen natürlich nicht den Anspruch, erschöpfend zu sein. Nur immer je das Hauptsächlichste sollte sie hervorheben.

2) Überhaupt ist die altkatholische Gotteslehre im Allgemeinen nicht hinausgegangen über den von den Apologeten aufgestellten Begriff. Das gilt für die beiden Seiten ihrer Gotteslehre, nämlich für ihren speziellen Gottesbegriff, wie auch (Irenäus macht hier eine Ausnahme) für den Begriff ihres göttlichen Logos. Für die beiden Seiten — denn die Ansätze einer „Lehre vom Geist" sind rudimentär geblieben. Was nun die Gotteslehre Tertullians anlangt, so sind, den speziellen Gottesbegriff betreffend, neu eigentlich nur die Kategorien der

Man hat diesen realistischeren Zug, wie er bezeichnend in der Gotteslehre Tertullians hervortritt (z. B. Anlehnung der Offenbarung an die Natur, Sinnlichkeit der Gottesvorstellung ꝛc. ꝛc.) aus heidnischen resp. stoischen Ingredienzien zu erklären versucht. Damit ist aber der originale Charakter jener Theologie durchaus verkannt. Unsere Arbeit wird sich zugleich mit der Darstellung der Tertullianischen Gotteslehre den Zweck setzen, die darin enthaltenen realistischen Elemente als ihr von Hause aus angehörende nachzuweisen.

Der spezielle Gottesbegriff Tertullians.

Aus einem doppelten Quellort schöpft Tertullian die Erkenntnis Gottes — aus der Natur und der Offenbarung.

Die Natur, ein κόσμος (apol. 17, vgl. adv. Marc. I 13 ornamentum; cultus), ist die Sichtbarkeit Gottes [adv. Herm. 45, adv. Marc. II 3ff.: si quaeritur in qua conditione sit notus (deus), ab operibus eius incipere (oportebit)], gleichsam ein lebendiges Wort des Schöpfers, eine laute Predigt den Völkern (apol. 17, de test. an. 1. 5.: magistra natura, anima discipula. Quidquid illa edocuit, aut ista perdidicit, a deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae). Und der Inhalt dieser Predigt? Erkennet, daß ich Gott bin, spricht der Herr! (adv. Marc. I 10: siquidem a primordio rerum, conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut deus cognosceretur vgl. c. 16). So wird die Natur, jene objective Erscheinung des Weltenbauers, jenes opus rationale der höchsten Vernunft (vgl. de an. 16; adv. Marc. I 13), ein Beweis des göttlichen Daseins. Und zwar ist dieser Beweis nicht auf dem Wege eines komplizierten Schlußverfahrens ermöglicht — er ist ein naturale der menschlichen Seele (de test. an. 1. 5: mirum, si a deo data homini, novit divinare. Tam mirum, si eum a quo data est novit). Die menschliche Seele,

---

„Güte" und „Gerechtigkeit" Gottes (vgl. adv. Marc. I 23—28. II, 11ff. u. ö.), aber dieses Neue findet sich dann wieder bei den übrigen Repräsentanten der altkatholischen Theologie, besonders bei Irenäus (III 25. 2 u. ö.) und Hippolyt (Philos. X 32).

Was den Begriff des göttlichen Logos angeht, so ist nichts neu (vgl. die Logoslehre Tatians). Tertullian ist nun aber der Erste gewesen, der es überhaupt unternommen hat, dem „Geist" eine spezifische Dignität zuzuweisen — wenn er dann auch in den Anfängen stecken geblieben ist.

und zwar jede einzelne menschliche Seele[1]), nicht nur eine, die eine besondere Veranlagung darauf hätte, ist der Ort des unmittelbarsten Selbstzeugnisses des Einen, das All umfassenden Gottes (de test. an. 6: merito igitur omnis anima rea et testis est; in tantum et rea erroris, in quantum testis veritatis). Das ist die „psychologische Thatsache" (vgl. Esser, die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893. S. 172), welche mit jener anderen kosmologischen zusammengenommen, über die erscheinende Welt und ihre Mannigfaltigkeit hinausführt zu dem transcendenten und einheitlichen Grund alles Seins und Daseins, zu Gott (adv. Marc. I und II passim, IV 1: non nego, distare documenta eloquii . . . . dum tamen tota diversitas in unum et eundem deum competat; vgl. de carne X 9. de an. 16). Es war also durchaus kein „reiner Empirismus", der dem Tertullian die natürliche Gotteserkenntnis vermittelte. Die Gotteserkenntnis war ihm vielmehr eine Mitgift der menschlichen Seele (apol. 17: testimonium animae naturaliter christianae; vgl. de test. an. per totum). Freilich darf das nicht in dem Leibnizischen Sinne einer „angeborenen Gottesidee" verstanden werden, als hätte die Seele den Gedanken Gottes, den formalen Gedanken, a priori fix und fertig; als hätte sie ihn vor aller und jeder Berührung mit der Wirklichkeit, die sie in sich selbst und in der äußeren Welt erlebt, gleichsam als Regulativ einer systematischen Betrachtungsweise der gesamten Wirklichkeit, als formales Prinzip ihrer Anschauung gegenwärtig. Das Bewußtsein von Gott ist für Tertullian der Seele wohl unmittelbar, aber nicht unvermittelt. Es ist ihr unmittelbar der Fähigkeit nach — potentia; aber actu wird unvermittelt durch Beziehung der Seele auf die Wirklichkeit[2]).

---

1) Das war dem Tertullian gegenüber der Valentinianischen Gnosis von besonderer Wichtigkeit. Bekanntlich unterschied Valentin die Welt der imagines, visibilia, temporalia, kurz die Sinnenwelt von der oberen Welt, der wesenhaften, der superna, arcana, apud pleroma constituta. Und nicht jedem, der in der Welt des Scheines, der Sinnenwelt, zu Hause war, eignete das semen spirituale für die Gnosis der oberen, geistigen Welt. Ein prinzipieller Dualismus, der nur ein anderer Ausdruck jenes Dualismus war, welchen auch Marcion mit seinen oberen (guten) und mit seinem niederen (gerechten) Gott repräsentierte (vgl. de an. 18 adv. Marc. II 2).

2) Zuletzt ist es einfach die populäre Form des kosmologischen Gottesbeweises, die wir bei Tertullian haben. Der naive Verstand schließt allgemein (apol. 17, de test. an. 1. 5f.) von der Totalität des mannigfaltigen Bedingten auf die Existenz Gottes als eines letzten Bedingenden.

Aus dem unmittelbar Rationalen des Selbstbewußtseins (animal rationale; de carne X 12) und aus dem mittelbar Rationalen des Weltbewußtseins (de an. 43; vgl. adv. Marc. I 13) bildet die anima rationalis (de an. 16; vgl. 38 41; natura intellectualis de an. 6), selbst ein afflatus (adv. Marc. II 9; vgl. de an. 9) des göttlichen Geistes, ihren ursprünglichsten und erhabensten Gedanken, den Gedanken, in dem sich ihr Geistsein vollendet (de test. an. 2ff. 1. 6), den Gedanken Gottes (adv. Marc. II 16). Den, der die Natur hingebreitet hat, schaut die ahnende Seele wie im Spiegel und Gleichnis (de an. 43), wie von Ferne (de spect. 2: de longinquo non de proximo; vgl. adv. Marc. IV 25; de an. 43) — den, der Grund und Zweck[1]) alles Erkennes ist. Und so ist die Natur ein Abbild[2]), gleichsam die psychologisch-kosmologische Verkleidung Gottes, und als solche wohl ein Prophet seiner Herrlichkeit — und doch eben nur ein Prophet, einleitend und vorbereitend und letztlich hinausweisend über sich selbst, eine Weissagung, harrend der Erfüllung (vgl. de res. carn. 12: praemisit tibi naturam magistram, submissurus et prophetiam, quo facilius credas prophetiae discipulus naturae; vgl. adv. Marc. II 5. III 2ff.).

---

1) Grund und Zweck alles Erkennens ist Gott, insofern er eben Grund und Zweck alles Seins ist. Der kosmologische Gottesbeweis lenkt in den physikotheologischen über (vgl. adv. Marc. I 13f. III 14 u. ö.). Die negative Kritik dieser Beweise ist ja nach Kant bekannt; wir übergehen sie darum. — H. Kellner (Übers. von Tertull. sämtl. Schriften. Köln 1882 II 156. Anm. 1) hätte nun gern neben diesen nahe bei einander stehenden Gottesbeweisen auch noch den davon nicht weitentfernten ontologischen Gottesbeweis (vgl. Falckenberg, Gesch. d. neuer. Philos. 2. Aufl. 1892 S. 309) wenigstens in seinen Grundzügen bei Tertullian entdeckt. Allein Tertullian hat den ontologischen Gottesbeweis nicht. Überall — in adv. Marc. I und II ist keine Stelle, die auszunehmen wäre auch nicht adv. Marc. I 22 — ist das Dasein Gottes als des höchsten Wesens, als absolute Aseität vorausgesetzt, und von diesem absolut seienden höchsten Wesen werden nunmehr wesenhafte Eigenschaften prädiziert, Eigenschaften, die als ein ens necessarium eigentümlich sind dem ens realissimum. Das ist immer und überall der Weg. Von der Idee des höchsten Wesens aus wird nicht geschlossen auf sein Dasein, sondern auf ein Sosein, wie es diesem höchsten Wesen, wie es seiner Idee entspricht.

2) Die Frage, ob Tertullian sich die cognitio dei naturalis nach Analogie der Platonischen Ideenlehre gedacht hat, und wie er sich überhaupt zu dieser Lehre verhält, kann systematisch erst in der Logoslehre Tertullians beantwortet werden.

Was ist es um diese Anlehnung Tertullians an die Natur, an das natürliche Zeugnis der Seele? Liegt hier bereits eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος vor? Hat Tertullian, wenn er den einen Faktor seiner Gotteserkenntnis in der Natur erschaute, heidnische resp. stoische Gedankenreihen in seine christliche Theologie übernommen?

Allerdings, bei der Stoa, wie bei Tertullian wird Gott erkannt aus der Natur — ja, bei beiden wird er erkannt mittels desselben Organs, mittels der vernünftigen menschlichen Seele, bei den Stoickern ein πνεῦμα, und bei Tertullian ein afflatus (adv. Marc. II 9) des göttlichen spiritus (vgl. Rauch, Einl. d. stoisch. Philos. auf die Lehrbildg. T. Halle 1880, S. 25ff. und Hauschild, Ration. Psychol. u. Erk. Theor. T. i. Progr. d. Städt. Gymnas. zu Frankfurt a. M. Ostern 1880, S. 15ff.). Aber bereits in dem, was die vernünftige Seele für die Stoa und für Tertullian bedeutet, ist eine charakteristische Differenz, ja, man möchte sagen, die hier bereits den Ausschlag gebende Differenz enthalten. Das menschliche Pneuma der stoischen Schule ist kein Abgeleitetes der transcendenten Gottheit, kein von dieser Gottheit gleichsam als Ort seiner Ankündigung Geschaffenes (vgl. dagegen die anima naturaliter christiana Tertullians) — es ist die substanzielle Gottheit selbst, die dem Weltprozeß immanent, sich hier auf ihren höchsten Ausdruck bringt. Und wenn dieses sozusagen gottmenschliche Pneuma der Stoa die Gottheit aus der Natur erkennt, so heißt das nichts anderes, als: Gott findet sich wieder in der Natur, Gott erkennt sich mittels seiner selbst. Diese Auffassung repräsentiert ihre regelrechte Abkunft aus dem strengen Pantheismus der Stoa. Denn Pantheismus ist die Stoa und Pantheismus ist sie geblieben, so lange sie klassisch geblieben ist und wo sie (vgl. Seneka, de vit. beat. c. 8. de provid. c. 8. epist. 16; vgl. nat. quaest. 1 prol. II, 45. de benef. 4, 7. epist 83, 1. 41, 1 u. ö.) den Schein eines Theismus erweckt, da bedeutet dieser Theismus nichts weiter als eine mytische Abbreviatur des pantheistischen Gedankens, als eine Schauung des „reinen Begriffs" unter der Form der „Vorstellung". Das stoische Pneuma, das seinen Gott in der Natur findet, findet sich hinzu als ein Gleiches zu Gleichem, erkennt dieses Gleiche durch Gleiches. Gott vollzieht die Setzung seiner selbst (Gott erkennt sich selbst), indem er die Setzung der Natur vollzieht (indem er die Natur erkennt) — Gott als absolutes Sein und als ab-

solute Selbsterkenntnis. Gott ein Subject = Object, nicht reines Subject des Seins und Erkennens, sondern immer nur Subject indem zugleich Object, aber ebensowenig je reines Object, sondern immer nur Object, indem zugleich Subject. Und indem wir mit der Stoa uns bis zu dieser Höhe der Spekulation haben vorwärts treiben lassen und eben meinen, die Spitze gewonnen zu haben, d. h. den Gott, den wir suchten, am unmittelbarsten zu haben — da wachen wir auf wie aus einem Traume und merken, die volle Objectivität Gottes und darum auch die Erkenntnis derselben ist an dem Lichte des spekulativen Gedankens verblichen und hinübergenommen in uns selbst, in die „Subjectivität des denkenden Bewußtseins", in eine Subjectivität, in die wir uns immer wieder verfangen, so oft wir auch den durchmessenen Denkprozeß revidieren mögen. Was wir mit der Stoa gefunden haben - ja, es ist wohl die Erkenntnis Gottes aus der Natur, aber die Erkenntnis Gottes als Natur, als eine immer identische, absolute Selbsterkenntnis. Weiter kann uns die Stoa auf ihrem Prinzip nicht tragen, als zu dem Satze, in dem sie dem Spinozismus vorgegriffen hat: deus sive natura (vgl. übrig. E. Wadstein, Einfl. des Stoicism. auf die älteren christlichen Lehrbildg. Stud. Krit. 1880. S. 587 665; Ritter, christl. Philos. Göttingen 1858. S. 292 ff.; F. Chr. Baur, Seneka und Paulus ꝛc. Zeitschr. wiss. Theol. 1858. S. 171 ff.).

Der Pneumabegriff der stoischen Schule, von dem wir ausgingen, ist, wie wir sahen, nichts weiter, als der Begriff eines Individualfalles der substanziellen Gottheit; und wenn dieses Pneuma herangebracht wurde an die Natur als Erkenntnisapparat der Erkenntnis Gottes, so hieß das: Gott als Subject setzt sich durch eine ideelle Funktion sich selbst gegenüber als Object; Gott schaut sich ein Individualfall gleichsam nach einer sympathetischen Regel wieder als die Identität der das Universum repräsentierenden Individualfälle. Immer bleiben wir dabei in dem nie durchbrochenen Zirkel einer Selbstsetzung, des Subjects, das sich selbst als Object setzt, und des Objects, daß sich reflectiert im Subject — der Zirkel einer absoluten Selbstsetzung Gottes, ein Pantheismus. Aber wie? Der afflatus Tertullians war ein afflatus des göttlichen spiritus. Ist das am Ende nicht dieselbe Identität des Göttlichen und des Naturhaften als in der stoischen Schule? Oder wo soll die charakteristische Differenz, die wir doch behaupteten, liegen? Die charak-

teristische Differenz liegt darin, daß in dem Pneuma der Stoa die Gottheit selbst begriffen wird, in dem afflatus Tertullians aber, trotzdem er als ein afflatus des göttlichen spiritus angesehen ist, eine strikte Trennung des Göttlichen und des Naturhaften festgehalten wird (vgl. Hauschild a. a. O. S. 17f. und adv. Marc. II 9). Es ist nun freilich nicht zu leugnen, daß die Art und Weise, wie Tertullian diese Trennung zwischen göttlichem spiritus und menschlichem afflatus durchgeführt und aufrecht erhalten hat, doch eine recht kleinmeisterliche ist. Sie ist nicht überzeugend. Diese Trennung, wie sie behauptet wird, hinterläßt den Eindruck, daß sie lediglich auf künstlich eingeführten Restriktionen besteht. Sie ist nicht natürlich gewachsen, sondern gemacht. Es ist erlaubt, den afflatus des göttlichen spiritus und den Logos Gottes in Parallele zu setzen. Beide sind aus der Substanz (deus est spiritus adv. Marc. II 9; vgl. apol. 21) Gottes; beide sind eine portio Gottes (vgl. ibid.) und als solche in Subordination gedacht. Aber während der Logos mit dem Vater-Gott in eine Einheit gesetzt bleibt, wird eine totale Trennung des menschlichen afflatus vom spiritus Gottes eingeführt. Dort ist die Linie, die Logos und Vater-Gott eint, mit überzeugender Sicherheit nachgewiesen, hier ist die Linie, die afflatus und spiritus auseinanderhält, eine recht schwache, nur gewaltsam aufrecht erhaltene. Indessen — der Modus, wie menschlicher afflatus und göttlicher spiritus getrennt sind, kann uns hier gleichgiltig sein. Uns kommt es nur auf die Thatsache an, daß beide mit deutlichem Bewußtsein voneinander getrennt sind. Das ist hier von entscheidender Bedeutung. Der menschliche afflatus, so sehr er aus dem göttlichen spiritus gleichsam herausgeflossen war, blieb für Tertullian ein anderes, dem Zusammenhang der endlichen Dinge der göttlichen Transcendenz gegenüber Eingeordnetes. Er gehörte, immerhin eine Sezession Gottes, seinem Wesen nach dem Menschen, als das Prinzip seines Lebens, seiner Erkenntnis; ja, er konstituierte geradezu die Selbstheit des Menschen Gotte gegenüber. Hier präsentiert sich uns nicht ein Pantheismus — hier ist ein strenger Dualismus geboten, Mensch und Gott, Zusammenhang der endlichen Dinge und absolute, unendliche Aseität. Und nun ist es in der That erlaubt, von einer Erkenntnis Gottes zu reden, die mehr ist als eine absolute Selbsterkenntnis. Es ist die transcendente Wesenheit Gottes, die hereinragt in die endliche Welt, als ihre Kausalität, als ihre Teleologie — die sich gleichsam

spiegelt, das Urbild in seinem Abbild, in dem, was es geschaffen hat, die Natur. Und die Natur erhebt in dem Höchsten, was sie ihr eigenes nennt, im menschlichen Geiste, ihrem Schöpfer ihr Haupt entgegen, ihm nachrechnend, nein nicht nachrechnend, sondern nachbetend seiner Allmacht, die ihr Geheimnis enthüllt in seinen göttlichen Werken. — So gewiß also Tertullian mit der Stoa von einer Erkenntnis Gottes aus der Natur weiß, so verschieden ist doch die Art, wie beide davon wissen. Die Stoa charakterisiert die Naturerkenntnis Gottes als eine Schauung Gottes seiner selbst. Tertullian weiß dagegen nur von einer Erkenntnis Gottes aus der Natur, die eben eine Erkenntnis Gottes als eines andersartigen, verschiedenen bleibt. Dort ist Gott das Prinzip der Naturerkenntnis als seiner Selbsterkenntnis, hier ist die Natur in ihrer obersten Blüte das Prinzip der Gotteserkenntnis, Gottes, als eines ihr heterogenen. Also auf beiden Seiten eine toto coelo verschiedene Auffassung (gegen Harnack a. a. O. I 529 und Siebeck, Gesch. d. Psych. I 2. S. 371 f.).

Die Gotteserkenntnis, die Tertullian aus der Natur schöpft d. h. die natürliche Gotteserkenntnis, findet nun ihre Erfüllung, ihre Vollendung in der Gotteserkenntnis aus Offenbarung d. h. der übernatürlichen Gotteserkenntnis (vgl. adv. Marc. I 18: nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum: natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus etc.; vgl. I 17. I 10ff. apol. 18. 40. adv. Marc. II 3. 5. IV 25 de praescript. 14. ad nat. II 4ff. de an. 1f. 14. 21. 26. de test. an. 5f. de carne X 2. de res. carn. de cor. mil. 5). Diese Gotteserkenntnis aus Offenbarung will Hauschild (a. a. O. S. 2f.) als die einzige Gotteserkenntnis Tertullians gelten lassen. Nach ihm ist es lediglich ein Mißverständnis, von einer Gotteserkenntnis, die Tertullian aus der Natur gewönne, zu reden. Er schreibt (S. 2): „Tertullian hat nur scheinbar neben die heilige Schrift (= Offenbarung) als 2. Erkenntnisquelle die Natur gesetzt, in der That aber bezeichnet diese nur den besonderen Ausgangspunkt der Erkenntnis, welchen die Offenbarung in der Schöpfungsgeschichte gegeben hat, denn Gott kann aus der Welt des Gewordenen (Natur in gewöhnlichem Sinne) nur recht erkannt werden, wenn man weiß, wie diese Welt geworden (natura Tertullians); das sagt uns aber die heilige Schrift. So giebt es für Tertullian hinsichtlich aller übernatürlichen Erkenntnis — welche aber könnte höher sein als die Erkenntnis Gottes? — doch nur eine Erkenntnisquelle: Die

heilige Schrift". Es muß der Dialektik Hauschilds aufbehalten bleiben, mit diesen Sätzen einen irgend klaren Gedanken zu verbinden; es scheint schwer, irgend einen darin zu entdecken. Vielleicht aber läßt es sich erraten, was Hauschild meint. Soll es am Ende heißen, die heilige Schrift (Offenbarung) gäbe uns erst die Norm an die Hand, unter der wir die Natur zu betrachten haben; sie belehre uns erst, daß wir „Weltanschauung unter der Idee Gottes" auszuüben haben? So daß, wenn von hier aus nicht der Gedanke Gottes unserer Naturbetrachtung untergelegt würde, wir ihn aus der reinen Naturbetrachtung niemals gewinnen würden? Wenn diese Deutung der verwirrenden Worte Hauschilds richtig ist, so ist dagegen zu sagen, daß Tertullian niemals von der Offenbarung aus in die Natur hinein argumentiert, gleichsam versucht, die Natur in das Joch der Offenbarung zu spannen, die Natur sozusagen wider die Natur nach den Kategorien der Offenbarung zu beurteilen (vgl. Esser a. a. O. S 171 f.). Die Natur, das natürliche Zeugnis der Seele, ist vielmehr dem Tertullian immer das Erste, an welches sich nun als seine Enthüllung, als seine Vollendung die Offenbarung anschließt (vgl. de praescr. 10: quaerendum est, quod Christus instituit; utique, quando non invenis, utique, donec invenias. Invenisti autem, cum credidisti est; vgl. 14; adv. Marc. IV 25. de carne X 2. de res. carn. 2). Die Natur das Fundament, die Offenbarung das darauf Aufgebaute. Was die Offenbarung hinzubringt — im letzten Grunde ist es nichts neues, so neu es immer scheinen mag, es ist bereits in dem Aufriß der Natur gelegen. Es ist nur in eine neue Sphäre gerückt, im Lichte der Offenbarung in ein neues Licht gestellt. So kann man vielmehr umgekehrt meinen, die Offenbarungsgeschichte, welche Tertullian, mit der Reihe der Apologeten und altkatholischen Väter als die Fortsetzung, als die Erfüllung, Bewahrheitung der Kosmosgeschichte versteht, werde mit diesen von ihm ihres spezifischen Wertes entkleidet und auf die Bedeutung einer höheren Naturgeschichte zurückgeschraubt. Nicht die Natur werde beurteilt unter der Idee der Offenbarung, sondern die Offenbarung unter der Idee der Natur. Jedenfalls aber ist soviel deutlich, daß Natur und Offenbarung, und zwar beide nicht als Gegensätze, sondern als Komplemente gedacht, nach Tertullian Erkenntnisquellen Gottes sind [1]).

1) Esser (a. a. O. S. 18 f. vgl. S. 172) hat mit Recht gegen Hauschild

Nun war zwar die natürliche Gotteserkenntnis bereits die schlechte und rechte Wahrheit; aber die übernatürliche Gotteserkenntnis, die Gotteserkenntnis aus Offenbarung, ist die Wahrheit mit der Bestätigung, mit dem „Beweise“ [1]). Und wenn die natürliche Gotteserkenntnis als mit ihren Erkenntnisapparat die Vernunft hatte, so ist der Erkenntnisapparat der übernatürlichen Gotteserkenntnis, der Erkenntnisapparat, welcher sich der Offenbarung bemächtigt — der Glaube. Natur und Vernunft, Offenbarung und Glaube — das ist das Beieinander der objectiven und subjectiven Faktoren je der natürlichen und der übernatürlichen Gotteserkenntnis. Aber wie die Natur und die Offenbarung, so steht auch die Vernunft und der Glaube in einem harmonischen Verhältnis der Anlage und des Ausbaues. Wie die Offenbarungsgeschichte gleichsam die aufgeschlossene Naturgeschichte ist, so ist der Glaube gleichsam die aufgeschlossene, die zu sich selbst gebrachte, die innerste, die höchste Vernunft (apol. 18. adv. Marc. IV 25. de an. 1 f. de res. carn. 2: Christo enim servabatur, omnia retro occulta nudare, dubitata dirigere, praelibata supplere, praedicata repraesentare). Und wie doch wieder Natur und

auf die Polemik Tertullians gegen Marcion aufmerksam gemacht. Kannte Tertullian keine natürliche Gotteserkenntnis, keine durch Vernunftschluß aus der Natur sich vollziehende, so „verlöre seine Beweisführung gegen Marcion jeden inneren Halt“; Tertullian „hätte sich ja selbst widerlegt“; er wäre in denselben Fehler gefallen, wie er ihn an den Gnostikern getadelt hat (vgl. de res. carn. 2. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Nun finden sich ja freilich bei Tertullian diese bekannten Antinomien: credibile est, quia ineptum est, certum est, quia impossibile est (de carne X 5), und ähnliche Oxymora, welche allerdings eine strenge Sonderung, eine Kluft zwischen Offenbarung und Natur zu befestigen scheinen. Aber diese Gedanken fügen sich unseres Erachtens in der That auch nicht dem ursprünglichen Prinzip der Betrachtung unter; sie sind Gedanken episodischer Art (anders Esser a. a. O., S. 22).

1) Diese Betrachtung führt die enge Verbindung ein, die Tertullian, wie mehr oder weniger der ganze Chor der Väter, besonders aber die Apologeten, zwischen Schöpfung und Erlösung festsetzten (vgl. bei Tert. bes. adv. Marc. I 14. 23 u. ö.). Das Verhältnis, welches sie zwischen beiden statuierten, ein Verhältnis nicht des Gegensatzes, sondern der Gleichsetzung, erklärt sich in der Hauptsache aus der Polemik gegen den gnostischen Dualismus, der Schöpfung und Erlösung in der Weise auseinander riß, daß er sie auf verschiedene göttliche Principien verteilte. Ob es die Apologeten (resp. die Väter) ohne diesen gnostischen Gegensatz zu dieser Anordnung von Natur und Offenbarung gebracht hätten, scheint fraglich.

Offenbarung die Erkenntnisquellen einer differenziierten Gotteserkenntnis sind, so sind doch auch ihrerseits wieder die menschlichen Organe, welche an diese Erkenntnisquellen herangebracht werden, die Vernunft und der Glaube, differenziiert. Nicht so, daß sie einander entgegengesetzt wären[1]) — sie sind ebensowenig entgegengesetzt, wie die Natur und Offenbarung Gegensätze bedeuten. Der Glaube hat vielmehr seine Wurzeln in der Vernunft, genau so, wie sein objectives Komplement, die Offenbarung, ihre Wurzeln in der Natur hatte (de praescr. 9, 10ff. Marc. I 10ff.: animae enim a primordio conscientia dei dos est .... Nunquam deus latebit, nunquam deus deerit; semper intelligetur, semper audietur; vgl. III, 4. V, 1 de an. 26). Aber die Offenbarung eine verklärte Natur — der Glaube eine verklärte Vernunft, und darum Gott unmittelbarer, reiner, tiefer als die Vernunft erkennend, zu Hause geworden in Gottes Geheimnissen (apol. 18: sed quo plenius et impressius tam ipsum quam dispositiones eius et voluntates adiremus, instrumentum adicit literaturae, si qui velit de deo inquirere, et inquisito invenire, et invento credere et credito deservire; vgl. adv. Marc. IV 25 de spect. 2).

Daß Tertullian Natur und Offenbarung und nicht nur die Offenbarung als den Erkenntnisquell Gottes bekannte, dafür läßt sich endlich noch ein indirecter Beweis führen. Bekanntlich war es die Meinung Marcions, daß Natur und Offenbarung Gegensätze bedeuten. Sie waren ihm so contradictorisch entgegengesetzt, daß es ihn unmöglich dünkte, beide auf ein göttliches Prinzip zurückzuführen. Der Dualismus, der hier klaffte, konnte nur gleichsam die Projektion eines transcendenten Dualismus sein, eines Dualismus der Gottheit. So stellte Marcion den Naturgott (Weltschöpfergott) und den Gott der Offenbarung (Erlösergott) einander gegenüber, und wenn er sie als den gerechten und als den guten Gott einander gegenüber stellte, so ist hier doch nicht, wie ab und an bei den Gnostikern [bestimmt bei Valentin und wahrscheinlich auch bei Basilides (vgl. Hippolyt, Philos. VII 14ff.)] das Maß einer monistisch-quantitativen Skala an die Gottheiten herangebracht, so

1) Daß diese Betrachtungsweise von Tertullian zeitweilig, besonders de carne X 5 zu gunsten eines in die allgemeine Anschauung des Kirchenvaters nicht hineinpassenden contradictorischen Gegensatzes von Vernunft und Glaube aus dem Mittel gethan ist, ist bereits gesagt.

daß also der gerechte und der gute Gott als der niedere und der obere Gott, aber doch in einer Linie zu einander geordnet wären — nein, der Naturgott und der Gott der Offenbarung sind nach der Regel einer dualistisch-qualitativen Beurteilung als Götter ein für alle mal verschiedener heterogener Reiche schroff und feindselig einander entgegengesetzt (adv. Marc. I. 14 u. ö.). Darum konnte es auch nicht im Sinne des Marcionitischen Gnosticismus liegen, über die Vorstufe der Gnosis des Naturgottes hinweg aufsteigend zur höchsten Gnosis des Gottes der Offenbarung zu gelangen. Da der Naturgott und der Gott der Offenbarung von einander isoliert sind, so ist der erkenntnistheoretische Standpunkt Marcions ein durchaus atomistischer, nur in der Offenbarung gründender, auf ihr sich aufbauender. Die Polemik gegen Marcion wäre nun ungemein erschwert, ja unmöglich gewesen, wenn Tertullian diesen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt mit ihm geteilt hätte, wenn er also etwa, wie eben Hauschild dachte, nun versucht hätte, von der Offenbarung aus dem Marcion zur Natur zuzureden, ihm eine Interpretation der Natur im positiven Sinne zu liefern. Tertullian hätte nicht daran denken können, den Marcion zu überzeugen. Von der Offenbarung aus wäre nur ein Gutgesinnter, ein Wollender überzeugt worden - einer, der schon überzeugt war. Aber der Gedanke Marcions war leichter zu erschüttern, wenn nachgewiesen wurde, wie eine Offenbarung, die nicht in der Natur ihre konkrete Basis hätte, die sich nicht legitimierte an der Natur, nichts weiter als eine luftige Abstraktion, kurz, eine Fiktion bedeutete (vgl. adv. Marc. I. 16: quis enim poterit inducere in animam, nisi spiritus haereticus, eius esse invisibilia, qui nihil visibile praemiserit etc. etc.?), und wie demgemäß auch eine Erkenntnis des Offenbarungsgottes nicht anders ermöglicht wäre, als durch eine Erkenntnis des (für Tertullian identischen) Naturgottes. Denn der Gott der Offenbarung, wenn er überhaupt irgend hätte Fuß fassen können, auf einem Universum, das doch der Naturgott a priori als das seine in Anspruch genommen hatte, hätte sozusagen den Zeitpunkt verpaßt, um die Aufmerksamkeit auf sich, auf seine Offenbarung zu lenken. Er hätte sich angeboten als einen höchst problematischen Ersatz einer Menschheit, die keinen Ersatz bedurfte, die nichts verloren hatte, sondern sich eines wohlthuenden Besitzes in dem Naturgott, in seiner Erkenntnis, erfreute. Dieser Gott der Offenbarung, der zu seinem Ausweis nichts hatte, als aber nur sein gutes Wort, wäre eine zu

rätselvolle und unsichere Erscheinung gewesen, als daß er nur einiges Zutrauen hätte erwecken können. Und er hätte dies Zutrauen um so weniger erweckt, als er sich im Gegensatz gegen den Gott der Natur einzuführen suchte. Er behauptete der Erlöser einer durch den Naturgott gebundenen Welt zu sein — war diese Welt nicht von Anfang an in den Ketten dieses Gottes gelegen, und war nicht von Anfang an die gegebene Zeit, sie aus diesen Ketten zu befreien? Oder war es nicht im ursprünglichen Sinne des Offenbarungsgottes gewesen, sie zu befreien? Oder sollte man sich denken, daß der Offenbarungsgott sich erst aus einer knabenhaften Ohnmacht herausgebildet habe zur Fülle männlicher Kraft? — Wie gravitätisch stand doch diesem höchst zweifelhaften Offenbarungsgott der Gott der Natur gegenüber! Es war ein Gott, der das Alter auf seiner Seite hatte — und das Alter ist immer ein Faktor, der gewertet werden wird. Es war ein Gott, der sich bewiesen hatte, der sich eine machtvolle Unterlage gegeben hatte in der Natur — und die Natur war zu wuchtig, als daß man sie hätte übergehen können. Kurz, er war ein Gott, der keine Fragen mehr aufgab, sondern der von Alters her Realitäten hingestellt hatte, als einen Beweis seines Daseins, seiner göttlichen Würde. Aber dagegen — alles, was Realität bedeutete, das fehlte diesem Gott der Offenbarung. Und warum fehlte es ihm? Weil diesem Gotte das notwendige Postulat fehlte, das es ihm freigegeben hätte, sich durch Realitäten zu manifestieren — die Realität, das Dasein selbst! Und weil es keine Erkenntnis des Nicht-Realen, des Nicht-Seienden giebt, darum konnte auch jede Erkenntnis des eingebildeten Offenbarungsgottes nur eine Einbildung sein, nur eine nichtige, eine illusorische Bedeutung haben [1]).

Es gab einen unvergleichlichen Kerngedanken, den das auf dem Judentum begründete Christentum hineinstellte in eine durch Dualismus und Polytheismus zerrissene Welt: das war der Gedanke der Einheit Gottes. In der That ein Gedanke, wie er der ganzen alten Welt, von den blassen Einwirkungen, die sie von der jüdischen Re-

1) Das ist in freier Darstellung mit großen Zügen das Hauptsächlichste aus der Polemik Tertullians, einer seiner bestgelungensten, gegen den Marcionischen Offenbarungsgott, soweit dieser im Gegensatz gegen den Gott der Natur gedacht war. Das Genauere überragt den Umkreis dieser Arbeit (vgl. adv. Marc. I per totum). Im Übrigen s. F. Chr. Baur, christl. Gnosis, Tübingen 1835, S. 475 ff.

ligion her erfahren hatte, abgesehen, unerhört war. Und selbst, wenn man bei Plato angelangt ist, dem Philosophen, bei dem man doch am ehesten eine gewisse Verwandtschaft mit christlicher Gedankenbildung erwartet, selbst bei diesem christlichsten aller Philosophen des Heidentums wird man diesen Gedanken vergeblich suchen. Gewiß, Plato hat diesen Gedanken angedeutet. Aber was ihn von vorne herein hindern mußte, ihn deutlich zu entfalten, das war, wie immer, sein Dualismus. Plato hat seine Idee eines freiwirkenden, intelligenten, sich selbst persönlich erfassenden Gottes a priori associiert mit der anderen einer Materie, die gleich ewig und gleich bedingend d. h. gleich absolut d. h. gleich göttlich gedacht war. Und über diese Dualität der unendlichen (göttlichen) Ursachen des Universums, diese Dualität einer waltenden Vorsehung und einer brutalen Natur, war Plato nicht hinausgekommen. Was aber den Aristoteles angeht, so hatte er ja den Dualismus, so anders als Plato er ihn immer deutete — er neigte zum naturalistischen Monismus hin — im Princip festgehalten. Wo man nun den Polytheismus d. h. die Religion verlassen hatte, da hatte man den Dualismus d h. die Philosophie dafür eingewechselt, und das war der Dualismus, an dem man noch damals herumarbeitete, als die christliche Botschaft eintraf. Und was der alten Welt am Großartigsten in dieser Botschaft erscheinen mußte, das war das, was das Einfachste derselben war, die einfachste Antwort auf eine frühe, aber noch immer nicht gelöste Frage des Heidentums — das war der Gedanke der Einheit Gottes [1]). Unter diesen Gedanken wurde nunmehr das Christentum untergebracht, dieser Gedanke wurde der Schild der Apologeten - er wurde auch das Palladium Tertullians.

Der Ausgangspunkt Tertullians war die Idee Gottes als des Absoluten, des allervollkommensten Wesens, des summum magnum (adv. Marc. I 3) [2]). In diesem Begriff, den nicht nur das christliche Bewußtsein, sondern das allgemein-menschliche (adv. Marc. I 10: nunquam deus latebit. nunquam deus deerit: semper intelligetur. semper audietur: etiam videbitur, quomodo volet. Habet deus testimonia, totum hoc quod sumus et in quo sumus. Sic probatur et deus et unus; vgl. de res. carn. 3) darbietet, ist ganz

1) Vgl. auch Hesselberg, Tert. Leben und Schriften, Dorpat 1848, S. 98 ff.

2) Daß dies nicht herhalten kann für einen ontologischen Gottesbeweis bei Tertullian, dafür vgl. Seite 7 Anm. 1.

notwendig die Einheit Gottes eingeschlossen. Gott, sofern er der Absolute ist, kann eben auch nur Einer sein, der Gedanke zweier oder mehrer absoluter göttlicher Wesenheiten ist ganz unmöglich zu vollziehen. Oder wie sollte man diesen Gedanken ausdenken? Von vorne herein wäre man genötigt, den Begriff einer beschränkten Absolutheit einzuführen, aber gleich hier wäre ein verhängnisvoller Fehler im Ansatz gemacht. Es gilt nicht, das Göttliche nach den Analogien des Irdischen zu beurteilen[1]) und etwa das Maß menschlicher Herrschergewalt, und sei es ein überschwänglich großes, an die Gottheit anzulegen (vgl. adv. Marc. I 4: de deo agitur cuius hoc principaliter proprium est, nullius exempli capere comparationem .... Denique, qui exemplo uteris regis, quasi summi magni, vide ne iam non possis eo uti. Quid nunc, si nec inter reges plurifarium videri potest summum magnum, sed unicum et singulare: apud eum scilicet, qui rex regum ob summitatem magnitudinis et subiectionum caeterorum graduum, quasi culmen dominationis excipitur? u. s. w. das ganze Capitel). Die Herrscher auf Erden mögen ihre Herrschaft und ihr Herrschaftsgebiet wohl gegeneinander beschränken, aber der, der der absolute Herr ist aller, kann nur Einer sein. Oder wäre neben Gott noch ein Gott gleicher Majestät zu denken? Auch dieser Gott, den die Theorie einführen möchte, müßte qua Gott mit Absolutheit begabt sein. Das heißt, die Begriffe der beiden Gottheiten würden sich decken — das Absolute ist immer Eines. Aber wollte man es umgekehrt versuchen, die beiden Gottheiten, die man beliebte, gegeneinander zu differenziieren, so bliebe nichts anderes übrig, als mit der Verschiedenheit des Wesens notwendig eine Subordination des einen Gottes unter den andern zu setzen. Und so wäre man wieder daran, die Idee des Absoluten von der Idee des Göttlichen, mit der sie doch unlösbar verbunden sein muß, zu trennen (vgl. adv. Marc. I 5: denique, apud nos vis rationis istius ipso termino plures deos credi non sinit, quod nec duos, illa regula unum deum sisteus, qua deum id esse oporteat, cui nihil adaequetur, ut summo magno .... Iam nunc, duo summa magna, duo paria, cui emolumento deputarentur? Quid interfuit

1) Man kann nicht sagen, daß Tertullian diesen Grundsatz immer innegehalten hätte. Vgl. seine Anthropomorphismen (Anthropopathismen), seine psychologischen, trinitarischen ꝛc. Bilder.

numeri, cum duo paria non differant uno? u. ſ. w. das ganze Capitel.) So läßt, wie es auch immer angefangen werden mag, der Begriff Gottes richtig gedacht, allen heidniſchen Dualismus und Polytheismus hinter ſich, um ſich in der Einheit des abſoluten Weſens zu beruhigen (vgl. adv. Marc. I 6: dum defendimus, deum summum magnum unicum credi oportere, excludentes ab eo parilitatem, tanquam de duobus paribus de his retractavimus: nihilominus tamen, docendo pares esse non posse secundum summi magni formam, satis confirmavimus duos esse non posse .... Cum duo dii pronuntiantur duo summa magna, necesse est, neutrum altero aut maius sit aut minus, neutrum altero aut sublimius aut dejectius. Nega deum, quem dicis deteriorem: nega summum magnum, quem credis minorem. Deum vero confessus, utrumque duo summa magna confessus es. Nihil alteri adimes, aut alteri adscribes. Agnoscens divinitatem, negasti diversitatem).

Um die Kategorie des summum magnum, unter welche Gott hinuntergezogen wurde, iſt reicher. Sie ergiebt neben der Einheit des abſoluten Weſens eine zweite formale Beſtimmtheit — ſeine Ewigkeit (vgl. adv. Marc. I 3: .... summum magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine etc.)[1]. Das allervollkommenſte Weſen ein in Ewigkeit gegründetes, ungeborenes, ungeſchaffenes Weſen, ein Weſen ohne Anfang und Ende[2]. Mit dieſer Ewigkeit Gottes war für Tertullian implicite auch Gottes unveränderliches und unwandelbares Sein ausgeſprochen (vgl. adv. Prax. 27: deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum). Und wie konnte der, der nicht geboren und nicht gemacht war, anders gedacht werden, als unbeweglich und unverkehrbar? (de an. 21: quod cum soli deo competat, ut soli innato et infecto et idcirco immortali et inconvertibili, absolutum est, caeterum omnium natorum atque factorum convertibilem et demutabilem esse naturam). Er war und

1) Vgl. Jeep, Tert. als Apologet, Jahrb. deutſche Th. 1864. Wenn es dort S. 664 heißt: „Erſt von ihr (der Ewigkeit) aus erweiſt er (Tertullian) die Notwendigkeit, einen Gott anzunehmen", ſo iſt das falſch. Dieſe Notwendigkeit folgte einfach und direkt aus dem Begriff Gottes als des summum magnum; wobei Gottes Ewigkeit d. h. dieſe beſondere formale Beſtimmtheit jenes Begriffes vor der Hand ganz gleichgiltig blieb.

2) Hiermit war beſonders die heidniſche und gnoſtiſche Götter-Genealogie getroffen.

ist doch ein Gott, dem alle Zeit lebendige Gegenwart ist d. h. der in der absoluten Freiheit eines zeitenlosen Seins lebt. Der Begriff des Werdens und der Veränderung findet auf diesen Gott keine Anwendung; und der allein ist der rechte Gott, der ewig war und ewig derselbe bleibt (adv. Marc. I 8: deus si est vetus non erit: si est novus, non fuit. Novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio et fine est, quam a tempore, arbitro et metatore initii et finis).

Zur Einheit und Ewigkeit Gottes gesellt sich als letzter und oberster formaler Begriff die Geistigkeit Gottes[1]). Gott ist ein Geist (adv. Marc. II 9 deus enim spiritus; vgl. apol. 21 u. ö.), und zwar ist sein Geistsein als das Geistsein einer absoluten Persönlichkeit (Selbstbewußtsein adv. Prax. 5: Rationalis etiam deus. et ratio in ipso prius et ita, ab ipso omnia. Quae ratio, sensus ipsius est) gemeint.

Es ist nicht not, dafür einzelne Belege nachzuweisen. Davon zeugt der ganze Chor der Tertullianischen Schriften, der Traktat gegen Marcion, Praxeas, Hermogenes. davon zeugt der Apologetikus, De Anima u. s. w. u. s. w. — kurz, alle Schriften Tertullians, die nur irgend auf Gott Bezug haben. Freilich ist aber hierbei folgendes zu bemerken: Expressis verbis hatte Tertullian niemals nötig, über die Persönlichkeit Gottes als solche (wohl aber über seine absolute Persönlichkeit) zu handeln. Er hatte es mit Gegnern und überhaupt mit Leuten zu thun, die sich ebenso wie er über die Persönlichkeit Gottes, wenigstens so weit diese Gottes Selbstbewußtsein bedeutete, klar waren. Tertullian ist es auch nie in den Sinn gekommen, daß man irgend an der Persönlichkeit Gottes als solcher hätte Bedenken nehmen können. Auch

1) Tertullian hat sie nicht aus der Idee Gottes als das summum magnum abgeleitet, wiewohl es sich geschickt hätte. Indessen war dieser Punkt nicht kontrovers. Ja, eigentlich war Marcion hier speculativer als Tertullian. Marcions Gottesbegriff war hier ein freierer und geistigerer als der des Tertullian. Tertullian hat sich nie zur Idee des reinen Geistes erheben können: er ist doch letzthin immer wieder stecken geblieben in seinen sinnlichen Anschauungen, auf die ihn nun einmal seine auf das Konkrete gerichtete Natur sozusagen festgenagelt hatte. — Der Begriff Gottes als spiritus ist übrigens im Zusammenhange jener Frage entwickelt: Woher die Sünde des Menschen, wenn seine Seele doch ein flatus des göttlichen spiritus ist (adv. Marc. II 9f.)? Wir aber nehmen diesen Begriff im Interesse der Systematik gleich hierher.

der stoische Pantheismus hat ihm keine Zweifel an Gottes Persönlichkeit wachgerufen. Ja, wenn er diesen Pantheismus verstanden hätte! Aber er verstand ihn, resp. mißverstand ihn als einen Theismus[1]). Der gute, gnädige und gerechte Gott Senecas war für Tertullian keine Redensart; er nahm das Bild, wie es eben

1) Dafür vgl. man bes. apol. 47 [positum vero extra mundum Stoici (deum), qui figuli modo extrinsecus torqueat molem hanc]; vgl. weiter ad nat. II 2. 4, wo Tertullian der Stoa die Lehre von einem außerweltlichen, die Welt umdrehenden Gott imputiert. Ein horribler Irrtum, der auf Modernes angewendet etwa dasselbe wäre, als wenn man uns heutzutage behauptete, der Spinozismus kenne außer dem Göttlichen in Denken und Ausdehnung noch einen extramundanen Gott! Die Auskunft, die Rauch (a. a. O., S. 45) wählt, daß nämlich Tertullian den Boethus gekannt haben soll, einen Philosophen, der freilich in totaler Diskrepanz mit der Schule diese Lehre vertrat — diese Auskunft ist nicht ernst zu nehmen. Boethus ist, wie man heute kaum etwas von ihm weiß, immer im Dunkeln gewesen. Nein, Tertullian – das ist wohl einleuchtender - hat eben den stoischen Gottesbegriff als einen persönlichen verstanden. Deshalb konnte sich der unschuldige Theologe so an Seneca erbauen' — Die philosophischen Kenntnisse Tertullians beschränkten sich übrigens, von der Gnosis abgesehen (die mehr Romantik, als Philosophie ist), im Wesentlichen auf Plato [vgl. die idealistische Seite der Tertullianischen Anthropologie (Psychologie) de res. carn. 3. de an. 10. 16] und auf den Stoizismus. Aber diese Kenntnisse waren — das fällt immer wieder auf — höchst problematisch. Tertullian war ein der Philosophie fremder Geist. Darum fehlte es überall an einem eindringenden Verständnis; vgl. das herbe Urteil Zellers, Philos. d. Griech. III 1. 137 Anm. 3. Aufl. 1880). Wo sich Tertullian darauf einließ zu philosophieren resp. sich mit der Philosophie zu beschäftigen, da that er es aus der Notwendigkeit seiner apologetischen Aufgabe Dann aber eben immer nur soweit, als es diese apologetische Aufgabe erheischte. Diese apologetische Aufgabe hob ihn in seinem philosophischen Können und Leisten einigermaßen, aber eben doch nur einigermaßen über das Niveau der allgemeinen philosophischen Bildung empor. Im Ganzen ragt Tertullian nicht über das Mittelmaß philosophischer Bildung hinaus. Das ist deshalb der Fall, weil er die Philosophie eben nur als den Büttel seiner Theologie angesehen und gebraucht hat, aber als einen Büttel, dem er immer mißtraut hat, und den er, wo er ihn los werden konnte, je eher je lieber los wurde. Was die „Liebe" Tertullians zur Philosophie angeht, so vgl. man nur aus einer reichen Fülle von Stellen ad nat. I 4. adv. Marc. II 19. de praescr. 7. de. an. 1 ff. 12. 23. 39. de spect. 17. 28. apol. 21 46: Quid adeo simile philosophus et Christianus. Graeciae discipulus et coeli, famae negotiator et salutis, verborum et factorum operator, rerum aedificator et destructor, interpolator erroris et integrator veritatis, furator eius et custos; vgl. auch apol. 47. Man sieht, diese Liebe ist sehr zweifelhafter Natur gewesen.

ein nicht Eingeweihter nehmen mußte, für die Sache selbst. Aber einer, der im System drin stand, hätte wirklich nicht gewußt, wo er eine Stelle für diesen Gott, der faktisch als Persönlichkeit hätte gedacht werden sollen, also doch notwendig im Gegensatz zur (gotthaften) Materie, hätte finden mögen[1]).

Das Geistsein dieser absoluten Persönlichkeit[2]) Gottes hat Tertullian nun freilich von einem zwiefachen Mangel nicht freizuhalten gewußt. Einmal ist nämlich nicht die scharfe Linie gefunden, die es von dem Geistsein des Menschen scheidet. Und das andere Mal ist das Geistsein Gottes mit einer anderen Bestimmung Gottes nicht nur zusammengerückt, sondern durchmengt, die ganz unverträglich ist — mit der Bestimmung eines Körperseins Gottes [vgl. adv. Prax. 7: Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? (doch s. adv. Marc. II 16: Et dexteram, et oculos, et pedes dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur etc.] (doch s. adv. Marc. II 16) mit de an. 5ff. 9. de carne X. 11. adv. Herm. 35].

Was das Erste anlangt, so ist es also die Tertullianische Unterscheidung des göttlichen spiritus und des menschlichen afflatus, auf die es ankommt. Es ist bemerkt worden (vgl. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I 2. 371), die Lehre vom menschlichen flatus (afflatus), wie Tertullian sie giebt, ist, wenn man sie recht besieht, von der stoischen Pneumalehre nicht weit abgelegen. Daß das in gewisser Weise stimmt, wird sich nicht leugnen lassen. Wenn man nun aber von hier aus zu der Behauptung weitergeht, daß Tertullian für seine Lehre vom flatus die stoische Pneumalehre principiell zur Basis genommen hätte, so ist das ganz entschieden abzuwehren. Es ist eine treffende Bemerkung, die in der vorzüglichen Arbeit Essers (a. a. O. S. 47) begegnet, wo es heißt: „Es ist etwas anderes zu

1) Wir wollen aber, damit das Gesagte nicht mißverstanden wird, nicht unterlassen zu bemerken, daß Tertullian, wo er von Gott schlechthin redet, immer die substantia patris, die ihm die tota substantia ist, im Sinne hat vgl. bes. adv. Prax. 9. 18. 10.

2) Es hält schwer, den Begriff der göttlichen Absolutheit allem gegenüber, was Tertullian von Gott prädiziert hat (vgl. die sinnlich-konkreten Züge seines Gottesbegriffs z. B. die Körperlichkeit Gottes) zu bewahren. Aber auch die Persönlichkeit Gottes war gegen die Art und Weise, wie er die Trinität (trinitarische Ökonomie) entfaltete, nicht aufrecht zu erhalten. Vgl. Wadstein a. a. O. S. 662f. Rauch a. a. O. S. 57 hat ihm nachgeschrieben.

sagen, Tertullian stehe auf dem Princip der stoischen Pneumalehre, etwas anderes, er treffe mit der Stoa in einer Gedanken-Analogie zusammen". Das, was den Tertullian an dieser Stelle von vorne herein von der Stoa trennt, das ist sein ganz entschlossener, principieller Supranaturalismus (Dualismus), sein kontradiktorischer Gegensatz gegen jedweden Monismus. Dieser Supranaturalismus konnte es dem Tertullian nicht zugeben, den Hatus des Menschen nach der Idee der stoischen Pneumalehre zu bestimmen. Der Hatus des Menschen war nach der Absicht Tertullians etwas durchaus vom spiritus Gottes verschiedenes (vgl. adv. Marc. II 9: intellige afflatum minorem spiritu esse, etsi de spiritu accidit ut aurulam eius, non tamen spiritum . . . . . deus enim spiritus; imago ergo spiritus flatus . . . . . sic afflatus, cum imago sit spiritus, non potest ita imaginem dei comparare, ut quia veritas, id est spiritus, id est deus, sine delicto est, ideo et afflatus, id est imago, non debuerit admisisse delictum. In hoc erit imago minor veritate, et afflatus spiritu inferior etc. etc.; vgl. de an. 1. 3. 11. u. ö.), ja, er definierte diesen Hatus unter dem Eindruck des Gegensatzes, den der Hatus zum spiritus einnimmt. Seine Lehre ist ihm hier von der ganz entschiedenen Absicht diktiert, dem einen Riegel zu setzen, daß das Geistsein des Menschen mit dem Geistsein Gottes irgend konfundiert würde. Seine Lehre ist auch nur von hier aus zu verstehen. Um eine Identifikation des menschlichen Hatus und des göttlichen spiritus zu verhüten, darum gerade führt er seine Definitionen, seine Unterscheidungen ein. Daß er nun damit nicht glücklich gewesen ist, ja, daß ihm die Sache so sehr mißglückt ist, daß er sich nur willkürlich gegen einen Monismus zu hüten vermag, der auch der Monismus der stoischen Pneumalehre ist, das ist wieder etwas ganz Anderes. Das ist nur dafür beweisend, daß er eine Thatsache, die ihm sozusagen als aprioriischer Glaubensbesitz unumstößlich war, mit logischer Stringenz nicht nachweisen und festhalten konnte, aber noch lange nicht dafür, daß er die stoische Pneumalehre zu seinem Ausgangspunkte genommen hat. [Neben früher bemerktem vgl. Esser a. a. O. und Rauch a. a. O. S. 27.]

Wir meinen, so sehr sich Tertullian der Ähnlichkeit seiner Lehre vom menschlichen Hatus mit der stoischen Pneumalehre bewußt war (vgl. de an. 5: sed etiam Stoicos allego, qui spiritum praedicantes animam, pene nobiscum etc.), so wenig ist er in der Lehr-

Aufstellung von der Stoa bestimmt gewesen. Was ihn bestimmt hat, das war ein Anderes — das war sein Gegensatz gegen die Gnosis. Die Gnosis (Marcion) hatte die Neigung, den spiritus Gottes, nämlich des Weltschöpfer-Gottes, und den menschlichen flatus zu identifizieren. Diese Identifikation hatte keinen metaphysischen, sondern vielmehr einen ethischen Grund. Es handelte sich um das Böse in der Welt resp. um die böse Welt, um die Sünde, in die der flatus des Menschen empirisch verstrickt war. Und die Gnosis, die akosmistisch gesinnte, scheute sich nicht, die Sünde (das Böse) von dem Schöpfer-Gott aus zu erklären, und zwar so unmittelbar, daß sie dieselbe auf seine Substanz (spiritus) zurücktrug. Hier fand Tertullian, der doch in dem Weltschöpfer-Gott seinen ewigen und lebendigen Gott, den Gott-Vater Jesu-Christi anbetete, die Stelle, an der seine Polemik einschlagen, von der aus seine Lehre sich aufbauen konnte. Es ist somit nichts anderes als die gnostische Theorie resp. die gnostische Ethik, die zu der Tertullianischen Unterscheidung von göttlichem spiritus und menschlichem afflatus den realen Untergrund bildet. Die Unterscheidung selbst ist dann freilich spekulativ, aber mit den Mitteln der Schrift durchzuführen versucht[1]).

Was nun die Unterscheidung selbst angeht, so war der spiritus dem Tertullian die besondere und eigentümliche Seinsart (Körperlichkeit) Gottes im Unterschied von allem endlichen (Körper-)Sein, auch von dem (Körper-)Sein des menschlichen Geistes, das seinerseits als ein flatus specificiert ist [vgl. adv. Prax. 7, adv. Marc. II 9: afflatus dei (spiritus), id est anima; vgl. de an. 27]. Dieser flatus ist zu dem spiritus in das Verhältnis des Hauches zum Odem gesetzt (vgl. adv. Marc. II 9: Intellige afflatum minorem spiritu esse, etsi de spiritu accidit, ut aurulam eius, non tamen spiritum. Nam et aura vento rarior, etsi de vento aura, non tamen ventus aura; etc. vgl. de idol 6). Was liegt nun von vorne herein näher, und was ist, wenn das Bild[2]) eben streng

1) Wenn man nun freilich neben dieser gnostischen Ethik auch die gnostische Emanationslehre für unsere Frage herbeiholt, so ist dies natürlich nicht falsch. Allein die gnostische Emanationslehre ist doch eigentlich nur das Allgemeine, in welches diese gnostische Ethik als das Besondere — sie ist nur der moralische Ausdruck jener metaphysisch-physischen Spekulation — hineingehört. Und das Besondere spielt hier dem Allgemeinen gegenüber weit die Hauptrolle.

2) An sich mag in dem Gebrauch von Bildern auch im Umkreis der Dog-

genommen werden soll, auch logisch notwendiger, als zu sagen: Also wie der Hauch ein Teil des Odems ist, so wird auch der flatus einen Teil (portio) des spiritus bilden. Indessen wie Tertullian diese Folgerung aus dem Sinne der Gnosis (Marcions) anführt (vgl. Marc. II 9: nec potest non ad originalem summam referri corruptio portionis), so ist er doch bemüht, aber sagen wir gleich ohne Glück bemüht, sie mit Definitionen abzuwehren. Thatsächlich kann er sich gegen diese Folgerung nicht behüten. (Deshalb haben wir uns auch nicht gescheut, vgl. S. 10 den flatus als portio des spiritus direkt als Tertullianische Münze auszugeben.) Tertullian will zwar nur da hinaus kommen, den flatus als ein dem spiritus Verwandtes (vgl. adv. Marc. II 9. de an. 22. de res. carn. 7. de test. an. 2 u. ö.), den Hauch als ein dem Odem Abbildliches gelten zu lassen — allein, was soll das heißen, der Hauch ein Bild des Odems? Das ist nichts weiter als ein Gen. 2, 7 angelehntes unverständiges Spiel mit Worten! Nein, der Hauch ist nicht ein Bild des Odems — er ist vielmehr, substanziell angesehen, mit dem Odem identisch. Oder was sollte der Hauch anderes sein, als eben Odem? Mag sein, nicht jedesmal Odem in seiner Totalität, aber immerhin doch (qualitativ) Odem, wenn auch (quantitativ) eine Partikel des Odems. Und andrerseits, worin vollzöge anders der Odem seine Funktion, als im Hauche? Was bliebe zurück als seine charakteristische Bestimmtheit, den Hauch resp. die Summe allen Hauches abgezogen? Also mit diesem Bilde ist es nichts; es ist verwirrt und nicht entfernt im Stande, das zu beweisen, was es beweisen soll, daß göttliches und menschliches Geistsein gegeneinander sichergestellt sind (vgl. auch adv. Prax. 27). Aber das ist es gerade gewesen, worauf es ankam. Tertullian hätte dieses Bild für nichts weiter verwenden können, und da freilich hat er es mit Vernunft verwendet, nicht die substanzielle Identität von spiritus und flatus zu bestreiten — die

matik resp. Apologetik kein Bedenken liegen. Aber das Bild wird allerdings in dem Augenblick bedenklich, in welchem auf ihm der Accent der Rede ruht, in welchem in ihm das Geheimnis aufgeschlossen erscheinen soll. Sobald das Bild mit diesem Anspruch angeboten wird, wird sich die besonnene Theologie immer ablehnend verhalten müssen. Im theologischen Nachweis ist mit Bildern nichts, gar nichts gesagt; sie, die Bilder verzäunen die Fragen, aber sie lösen sie nicht; sie bieten für das Gefühl die Illusion der Lösung, aber den Verstand können sie nicht sattmachen.

folgte vielmehr notwendig aus dem Bilde — sondern die potenzielle Gleichheit Beider abzuwehren, den menschlichen Flatus als ein Geringeres (deminutior qualitas adv. Marc. II 9) dem spiritus Gottes unterzuordnen. Die Selbigkeit der Substanz von spiritus und afflatus war nicht zu leugnen, aber wohl die Selbigkeit der Gaben und Kräfte. Wie das Leben des Hauches gleichsam hängt im Leben des Odems, so hängt auch das menschliche Geistesleben gleichsam im Leben des Geistes Gottes. Und wie der Hauch, wenn man will, sich schließlich eben als eine portio des Odems von der Totalität des Odems resp. der vollen Summe des Hauches ablösen kann, so kann sich auch der flatus des Menschen in eine Gottesferne hinwegstehlen, die seine substanzielle Einheit mit dem spiritus bis zur Unkenntlichkeit verschleiert. Aber diese Einheit, wie sie doch eine in der Identität der Substanz begründete ist, kann sich als solche doch niemals ganz verleugnen. Die substanzielle Identität des flatus und spiritus muß sich fort und fort beweisen in der Teilhaberschaft des menschlichen flatus an gewissen species und proprietates des göttlichen spiritus (vgl. de res. carn. 7). Diese göttlichen species und proprietates sind es, die den flatus (materiell) als Teilnehmer an der göttlichen Substanz charakterisieren. Zwar ist in seinem Begriff nicht die ganze göttliche Substanz gegeben, sondern (formell) freilich eine exilitas substantiae (vgl. adv. Marc. II 9. adv. Prax. 29. de an. 47 u. ö.) d. h. der flatus ist nicht, wie Tertullian möchte, eine neu begründete, qualitativ-differenziierte, geringere Substanz, sondern (in dem von dem Bilde her allein angängigen Sinne) eine immer homogene Substanz, die aber hier nicht in ihrer göttlich-unendlichen Vollmacht, sondern in menschlich-endlichen Formen gegeben ist. Soviel, aber nicht mehr, ergiebt demnach das Gleichnis von Odem und Hauch: Eine quantitative und eine formelle Differenziiertheit des göttlichen spiritus und des menschlichen flatus — und hier liegt die Ähnlichkeit mit der stoischen Pneumalehre. Aber worum es dem Tertullian recht eigentlich mit seinem Gleichnis zu thun war, das war ja etwas ganz anderes, das war gerade das, eine qualitative und eine materielle Differenziiertheit des spiritus und des flatus nachzuweisen — und mit dieser Absicht ist er innerlich von der stoischen Pneumalehre geschieden, mag er mit seinen sinnlichen Bildern immer wieder auf sie hinüber zu gleiten scheinen (vgl. bes. adv. Marc. II 9).

Indessen — dies wollen wir hier nur noch erwähnen — Ter-

tullian hatte auch einen recht entscheidenden praktischen Grund, ein substanzielles Anderssein von göttlichem spiritus und menschlichem afflatus zu lehren. Er hätte anders keinen Raum behalten für die einzige Besonderheit Christi. Christus hatte die Prärogative vor Allen, die seine Brüder heißen, in die Substanz des göttlichen Vaters mit einbefaßt zu sein. Er war es, der Gott von Gott geheißen war. Denn er war aus dem Vater hervorgegangen und doch sprach er: „Wer mich siehet, der siehet den Vater." Und so konnte er sprechen, weil er sich mit dem Vater durch die Identität der Substanz verbunden wußte. Als eine portio der göttlichen Substanz war er gegen alle Menschheit, die durch separatio aus derselben Substanz nunmehr zu einer neuen niederen Substanz geschaffen war, zur ewig gleichen Majestät des göttlichen Seins herausgehoben. Diese besondere Seinsart Christi, die ihn von allem menschlich-endlichen Sein auszeichnete, gab auch ein bedeutsames Motiv ab, die strikte substanzielle Sonderung des göttlichen spiritus und des menschlichen flatus zu betonen. Es gab nur Einen, in dem flatus und spiritus substanziell identisch waren, der, der zugleich Mensch und Gott war — Christus[1]).

Was das Zweite anlangt, nämlich die Bestimmung des göttlichen spiritus zu einer Bestimmtheit körperlichen Seins, so war es allerdings dem Tertullian eine ernste und ausgemachte Sache, daß der spiritus Gottes unter der Form eines Körpers subsistiere. Die Bestimmung Gottes als Körper wird nun über die Anthropologie Tertullians zurück resp. über seine Psychologie zurück aus seiner Ontologie verständlich. Tertullian war zu sehr Realist, als daß er sich ein rein geistiges Sein hätte ausdenken können (vgl. de carne X. 11: Omne, quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est; doch s. adv. Herm. 35). Das, was ihm wirklich war, war ihm eben damit und nur damit wirklich, daß es ein Körperliches war. Die Körperlichkeit war ihm das Wesen der Wirklichkeit (Realität) resp. die wahre Wirklichkeit. Da war es nun ganz gleich, ob ein Materielles oder ein Geistiges in Frage stand. Beides hatte für Tertullian seine volle Wahrheit eben im Körpersein, und beides wäre ihm, körperlos gedacht, als eine ärgerliche Abstraktion erschienen (vgl. de carne X. 11. de an. 7: Si

1) Im Übrigen vgl. Hauschild a. a. O. S. 19ff.; Esser a. a. O. S. 47/55 passim.; Rauch a. a. O. S. 26f.

enim non haberet anima corpus, non caperet imago animae imaginem corporis; s. weiter adv. Prax. 7 ff.; adv. Herm. 35).

Ja, man darf wohl noch mehr sagen: „Der Unterschied von Materie und Geist (kosmologische Dualismus) ist für Tertullian letztlich gar nicht vorhanden. Seine Anthropologie (vgl. de an. passim.) wird das bestätigen. Ganz deutlich ist freilich Tertullian hier auf den ersten Wurf dualistisch gestimmt. Er scheidet zwischen Seele und Leib. Aber dieser Ansatz, soviel er verhieß, so wenig hat er gehalten. Thatsächlich läuft — gewiß, ohne daß es sich Tertullian deutlich bewußt war, und ohne daß er vollends es irgend gewollt hätte, seine Definitionen sind vielmehr ein stetes Abwehren dessen (vgl. adv. Marc. II 9) — sein anthropologischer Dualismus, konsequent gehandhabt, in einen Monismus aus. Wir haben bereits gesehen: Die Seele war dem Tertullian etwas Sinnliches (vgl. auch de an. 7), ein Hauch aus dem göttlichen Odem. Wenn wir aber natürlich diese Vorstellung nur als eine bildliche gelten lassen können und sie deshalb als theologisch unbrauchbar kennzeichnen müssen, so müssen wir doch wieder so gerecht sein zu erkennen, daß dieses Bild für Tertullian doch eben mehr war als ein Bild. Tertullian hat sich die Sache wirklich so gedacht, daß der spiritus als göttlicher Lebensodem den flatus des Menschen als einen Hauch aus sich entlassen habe. Diese Thätigkeit des Odems und dieses Sich-loslösen des Hauches vom Odem (vgl. adv. Marc. II 9 war ihm keine vorstellungsmäßige Form eines rein geistig zu denkenden Inhaltes, kein exoterisches Kunststück, zurechtgemacht für die große Menge der Glaubenden, das aber eine esoterische Gelehrsamkeit erst auf den reinen Gedanken zu bringen hatte. Nein, sein sinnliches Bild war ganz ernst gemeint und konnte deshalb so ernst gemeint sein, weil die Objekte dieses Bildes, spiritus und flatus, für Tertullian in konkreter Sinnlichkeit subsistierten. Hier geht uns nun weiter der spiritus nichts an; wir haben es mit dem flatus zu thun. Und wenn er, der flatus, das Princip der seelischen Thätigkeit des Menschen, und wenn mit ihm die Seele des Menschen selbst (vgl. de an. passim.) sinnliche Größen sind (vgl. de an. 7. de carne X. 11) — wo bleibt denn da der ursprüngliche Dualismus, wo bleibt die strenge Differenziiertheit von Seele und Leib? Der Dualismus ist vom Monismus verschlungen. Seele und Leib haben ihre Einheit in dem, daß sie sinnlich, daß sie körperlich sind (vgl. de an. 7). Und von hier aus sind wir denn in der That geneigt,

dem Tertullian zuzutrauen, daß ihm das Körperliche der Dinge nicht nur das Substanziale der Dinge bedeute[1], sondern die Sinnlichkeit, die Materialität der Dinge bezeichnet[2]). Verstärkt wird dieser Verstand der Tertullianischen Körperlichkeit durch die Beobachtung, daß Tertullian mit dem Begriff des Körperseins jedesmal den der Ausdehnung mitsetzt, in der Anthropologie resp. Psychologie (vgl. de an. 9: Cum animae corpus asserimus propriae qualitatis et sui generis, iam haec conditio proprietatis de caeteris accidentibus corpulentiae praeiudicavit .... Et tamen non inconstanter profitebimur, solemniora, quaeque, et omnino debita corpulentiae, adesse animae quoque, ut habitum, ut terminum, ut illud tritariam distantivum, longitudinem dico, et latitudinem, et sublimitatem, quibus metantur corpora philosophi) ebenso, wie in der Theologie (vgl. Gieseler, Dogm. Gesch. 1885, S. 112; Huber a. a. O. S. 113., und weiter, daß er auch das Fleisch mit dem Prädikat corpus ausstattet (vgl. Wadstein a. a. O. S. 659)[3]).

---

1) So wollen bes. die katholischen Theologen: Schwane, Dogm. Gesch. d. vornic. Zeit, Münster 1862, S. 168; Esser a. a. O. S. 65, doch s. S. 70; Stöckl, Mainz 1891, doch nicht deutlich, Gesch. d. christl. Philos. z. Zt. der Kirch.-Väter, S. 172.

2) So Neander, Antignostikus, Berlin 1849, S. 449 f.; Ritter, christl. Philos., Hamburg 1841, I 368; Wadstein a. a. O. S. 659, den Rauch unselbständig nachschreibt, s. S. 231; vielleicht auch Huber, Philos. d. Kirch.-Väter, München 1859, S. 113.

3) Gewisse Andeutungen in adv. Herm. 35. 36 (de carne X. 11) könnten unsere Auffassung der Tertullianischen Körperlichkeit in Zweifel stellen. Allein diese Andeutungen fallen dem allen gegenüber, was Tertullian sonst über Körperlichkeit aussagt, nicht ins Gewicht. — Wir stehen hier übrigens an dem Punkte der die Animosität Tertullians gegen die Platonische Ideenlehre erklärt (vgl. apol. 47 u. ö.; auch de an. 18. 24). Und in der That: Hier klafft ein contra-diktorischer Gegensatz. Wie wär es möglich gewesen, daß der Mann, der die Substanz aller Dinge in dem corpus-Sein der Dinge fand, und der gar dieses corpus-Sein massiv-materialistisch verstand, sich hätte hineindenken können in den objektiven Idealismus eines Plato, für den die grobe Korporeität der Dinge das Negative der Dinge, das Schattenhafte, Wesenlose, Vergängliche bedeutete? Für Plato war in Wahrheit keine Einzelexistenz vorhanden. Platos gleichsam intuitive Anschauung zertrümmerte die Einzelexistenz, um über dem Individuellen hinaus in der generellen Idee seine Ruhe zu finden. Das war die Idee der Dinge, in der Plato die Substanz der Dinge erfaßte. Und das war eine Metaphysik, die allein vermochte, eine zusammenhängende Weltanschauung zu begründen — das war eine wahrhaft philosophische Metaphysik.

Wo hat nun diese paradoxe Vorstellung Tertullians von der Körperlichkeit (Materialität) alles Seienden (Substanziellen) ihren eigentümlichen Quellort? Es ist ganz recht! Hier läuft die Ontologie, Psychologie und Theologie Zenos und seiner Schule mit der Ontologie, Psychologie und Theologie Tertullians zusammen. Aber sollte in der That diese durchaus wahre Bemerkung ausreichen, die Behauptung zu begründen, daß Tertullian den in Frage stehenden Gedanken von der Stoa abgeborgt habe?[1]). Die Stoa ist bekanntlich durch Aristoteles darauf gekommen, in dem Körpersein der Dinge das Substanziale der Dinge zu finden. Und zwar ist es der Aristotelische Realismus (universalia in re; Individualismus), der hier zu Grunde gelegen ist. Was wirklich ist, das ist das stoffliche, individuelle Ding (οὐσία substantia), die Einzelexistenz, und das ist das ursprüngliche Objekt des aussagenden Denkens. Aber das Allgemeine, das Ideelle, die Form (εἶδος) der Dinge ist nun nicht wie bei Plato ein ἓν παρὰ τὰ πολλά, sondern ein ἓν κατὰ πολλῶν (anal. post. I 11) d. h. in der Einzelsubstanz ist die forma substantialis (der Ersatz der Platonischen Idee), das allgemeine Wesen immanent, dieser Einzelsubstanz inhärierend; und nur darum ist es möglich, daß das Einzelne ein Allgemeines zum Prädikat hat; (das Allgemeine = τὸ τί ἦν εἶναι). Aber die Form, die sich im Einzel-Dasein verwirklicht, kann sich doch nur eben dann in ihm verwirklichen, wenn dieses Einzelne ein Materielles, Stoffliches ist. Und so war und blieb das Materielle das logische Prius (in Wirklichkeit war es stets freilich nur in Verbindung mit der Form gegeben), und sofern dieses Materielle immer als eine Einzelexistenz gegeben war, bildete diese materielle Einzel-Existenz als eigentliche Substanz der Dinge die ursprüngliche Basis, auf welche alle wissenschaftliche Metaphysik rekurrieren mußte. Nun man weiß und sieht auch, wie solche Metaphysik den Materialismus begünstigen mußte. Merkwürdig, mit Aristoteles ist die Philosophie auf ihre Höhe gekommen — aber es ist derselbe Aristoteles gewesen, an dem sie herumlenkte in den Materialismus hinein.

Ein Spezialfall dieses Materialismus kehrte nun in der stoischen

Aber die Metaphysik Tertullians an diesem Punkte? Sie war die gröbste und armseligste Physik!

1) So will Wadstein a. a. O. 655ff. und unselbständig Rauch a. a. O. S. 44.

Idee von der Körperlichkeit alles Substanziell-Seienden wieder. Die Form (εἶδος), die für Aristoteles nicht ein nur in der Abstraktion Bestehendes, sondern vielmehr ein Thatsächliches war, das an den Dingen erfahren wurde, diese Form war für die Stoa nicht mehr vorhanden. Es gab für die Stoa keine Realität des Allgemeinen — die allgemeinen Begriffe repräsentierten für sie gleichsam nur die Regel, nach der ein Zusammenhang in den Einzeldingen abläuft. Aber was wirklich war, das waren die Einzeldinge, und diese Einzeldinge erlebte man als körperliche Realitäten. Die Körperlichkeit der Dinge — das wurde das Stichwort der stoischen Schule, einem Stichwort auch darin gleich, daß ihm eine universelle Bedeutung eingeräumt wurde. Das Seiende, ein Wirkendes resp. Leidendes, mußte immer ein Körperliches sein. Alles, was im Kausal-Zusammenhang lebendig war, ganz gleich, ob es Substanzen, ob es Eigenschaften der Dinge waren — es konnte nur deshalb lebendig sein, weil es ein Körperliches war. In dem Begriff der Realität war an jeder Stelle der Begriff der Körperlichkeit eingeschlossen. Und so galt nicht nur das als körperlich, was unmittelbar für die Sinne als ein Körperliches gegeben war, nein, auch das Geistige z. B. die Tugenden, die Affekte, die Weisheit u. s. w. — kurz, auch alles das, was der „gemeine Verstand" als ein Nicht-Sinnliches resp. Übersinnliches, Pneumatisches anzuerkennen gewohnt war, mußte für die Körperlichkeit herhalten. Denn was waren Tugenden, Affekte und Weisheit anderes, als gewisse Zustände des Seelen-Körpers, eigentümliche Spannungen (τόνοι) der Massenteilchen der Seele, welche die diese Massenteilchen durchwaltenden Luftströmungen (πνεύματα) erzeugen? Und nun konnte es ja gar nicht anders sein, es war vielmehr nur konsequent, wenn diese Universalität des Körperlichen — nur den leeren Raum, den Ort, die Zeit, das Gedachte (λεκτόν) nannten die Stoiker unkörperlich, und doch sollten sie existieren! — auch auf die universelle Grundkraft, auf Gott ausgedehnt wurde. Gott war ja doch, wie wir schon gesehen haben, für die Stoa nichts weiter als die individuelle Repräsentation des universellen Weltdaseins; (darum war auch bekanntlich die Theologie der Stoa in ihre Physik eingeordnet). —

Das alles muß man nun wissen, um auf die Frage antworten zu können. Hat Tertullian seine Anschauung von der Körperlichkeit alles Seienden, oder sagen wir jetzt — was uns hier direkter angeht — von der Körperlichkeit Gottes der Stoa entlehnt?

Für die Stoa hatte es nicht nur Sinn, sondern es war das allein Vernünftige von ihrem Ausgangspunkte aus, wenn sie Gott körperlich nannte. Wie es denn überhaupt für einen materialistischen Pantheismus das einzig Mögliche ist, seinen Gott, der ihm doch eben nichts weiter als die Idealisierung der konkreten Wirklichkeit ist, körperlich zu heißen. Das Materielle, unbeschadet dessen, daß es ein Psycho-Physisches sein mag, ist und bleibt doch immer ein Physisches, ein Materielles, ein Körperliches; das Psychische ist nur eine eigentümliche Bestimmtheit, ein Prädikatives — der „Phosphor" dieses Physischen. Aber was nun hier durchaus vernünftig ist, das wird zu einem Unverstand, wenn das Dasein Gottes und das Dasein der Welt als zweier heterogener Formen der Wirklichkeit unterschieden wird. — Für uns hat das nun hier keine weitere Bedeutung, weil wir der Überzeugung sind, daß Tertullian den Pantheismus der Stoa in der That nicht eingesehen hat, sondern in dem Glauben gelebt hat, die Stoa scheide dualistisch zwischen Gott und Welt. Aber wir möchten das denen zu bedenken geben, die den Tertullian allerdings zu einem routinierten Philosophen resp. Stoiker machen wollen und ihm, was unsere Frage angeht, eine Anleihe bei der Stoa zutrauen. Es hat niemand die Transcendenz Gottes stärker betonen können, als Tertullian. Wäre Tertullian nun in die Stoa eingelebt gewesen, so wäre ihm auch wohl der Zusammenhang eingeleuchtet, in welchem die Stoa Gott körperlich nannte. Er hätte es dann wohl erkannt, daß der Stoa, wie sie nun einmal dachte, gar nichts weiter übrig blieb, als Gott körperlich zu heißen. Da er nun aber den Monismus der Stoa nicht teilte, da er den Zusammenhang nicht teilte, in welchem sich die Körperlichkeit Gottes als eine Notwendigkeit des Denkens ergab, so hätte er sich wohl bedacht, die Körperlichkeit Gottes von der Stoa zu entlehnen. Dies scheint, rein logisch angesehen, gleich von vorne herein dagegen zu sprechen, daß Tertullian hier stoische Weisheit biete. —

Aber diese logischen Argumente wollen ja oft recht wenig bedeuten. Sehen wir genauer zu, ob wir bei Tertullian einen Anhalt finden dafür, daß er Gottes Körperlichkeit dem Gedankenkreise der Stoa entnahm. Es läßt sich nun in dem ganzen Tertullian keine Stelle entdecken, die irgend darauf schließen ließe. Oder es müßten denn etwa die Stellen sein (vgl. z. B. apol. 47 mit de an. 5 u. ö.), in denen Tertullian seine Kenntnis dessen verrät, daß die Stoa die Körperlichkeit Gottes lehre! Es finden sich aber wohl Stellen, in

denen Tertullian nicht nur seine Abweichung von der stoischen Körperlehre anzeigt (vgl. z. B. adv. Herm. 36, wo er Handlungen, Leiden, Verrichtungen oder Begierden als unkörperlich charakterisiert, sondern wo er ganz unmißverständlich ausspricht, daß er mit seiner Gottesvorstellung genau in der Gottesvorstellung der Juden stehe vgl. Wadstein a. a. O. S. 658; siehe apol. 21). Und wir meinen, das will doch etwas bedeuten! Oder wollen wir ihm diese Behauptung nicht zugeben? Ist es denn wirklich so, daß er mit seinem Gedanken der Körperlichkeit Gottes im Rahmen der jüdisch-christlichen Religion resp. Religionsgemeinschaft so ganz isoliert dastünde, daß ihm dieser Gedanke keinesfalls von hier entstanden sein, daß er ihm nur von der Stoa zugetragen sein könnte? Wir glauben nicht.

Man kann mit gutem Rechte behaupten, das jüdische Volk ist nie über einen sinnlichen Verstand der unter dasselbe ergangenen geistigen Gottesoffenbarung hinausgekommen[1]. Um den Nachweis dieser Behauptung zu führen, hat man es nicht erst nötig, auf eine außerbiblische Literatur, also etwa auf ein Material assyrischer und ägyptischer Quellen zu recurrieren: der Nachweis läßt sich ganz direkt aus dem Alten Testament erbringen. Die specifischen Offenbarungsträger unter dem A. T.lichen Bundesvolk von Mose bis Maleachi brachten Gottes Heilsoffenbarung als ein dem historischen Verlauf Eingeordnetes. Die Offenbarung war darum niemals ein magisches Mirakel, das gleichsam blitzartig unter Israel auftauchte, ohne Verknüpfung und ohne Vermittlung mit dem geschichtlichen Gesamtleben des Volkes. Der jeweilige Inhalt dieses Gesamtlebens läßt sich sozusagen als die natürliche Basis einer jeweiligen Offenbarung verstehen resp. als das Prisma, durch welches sich diese Offenbarung hindurchstrahlte. So lange nun der Inhalt, speciell der geistige Inhalt dieses israelitischen Volkslebens sich in sinnlichen Formen zur Erscheinung brachte, so lange gefiel es Gott, seine Offenbarungen durch das Mittel dieser sinnlichen Formen zu erschließen. Aber nicht, ohne daß die Gabe einer Offenbarung immer zugleich eine Aufgabe in sich enthielte. Der theoretische Teil dieser Aufgabe konnte nur der sein: Sich des Inadäquaten der sinnlichen Aus-

1) Es darf uns nämlich nicht das Volk Israel selbst „im Nimbus eines Offenbarungsträgers" erscheinen. „während sich Gott nur vor und unter ihm, aber nicht durch es selber offenbart hat". Vgl. Rösgen, mod. Entwickl.-Lehre und die Offenb.-Relgn. Schwerin 1898. S. 34.

drucksformen der geistigen Gottesoffenbarung bewußt zu werden — sich zu schützen vor einer Identificierung von Offenbarungs-Form und Inhalt. Indem nun aber Israel beides von vorne herein in Eines setzte, blieb für die Anschauung des israelitischen Volkstums die Offenbarung selbst in jenen sinnlichen Formen, mittels derer sie sich zuerst kündlich machte, stecken, und jene adäquateren Formen späterer Offenbarungsträger fielen für das Bewußtsein des Volkes hinweg, wurden von diesem Bewußtsein nicht mehr verstanden. Daher bog dann je mehr und mehr die Geschichte der Offenbarung von der Geschichte des jüdischen Volkes ab[1]), und die Letztere endigte mit dem Ärgernis an dem, in welchem die Erstere ihren geistigsten Höhepunkt erlebte, an Christo. Für das israelitische Volkstum als solches war die Offenbarung auf jenem untersten, sinnlichen Niveau stehen geblieben. Und so hat es das Judentum nie gelernt, geistige Dinge auch wirklich geistig zu deuten. Da wurden die Sprüche des A. T. in jedem Falle sinnlich aufgefaßt; da war Gott gedacht als eine (übersinnlich)-sinnliche Macht über die Welt; da spielten sich die Erwartungen, die sich an diesen Gott knüpften — mögen es Erwartungen gewesen sein, die die Gegenwart erfüllen sollte, oder Erwartungen die in apokalyptischen Hoffnungen verliefen — in sinnlichen Bildern und Vorstellungen ab; da wurde das messianische Gottesreich nach der Analogie eines irdischen Reiches versinnlicht, und der, nach dem als dieses Reiches König ausgeschaut wurde, trug irdisch-königliche Gewandung. Und so könnte man fortfahren — kurz, der Zusammenhang des populären jüdischen Glaubens war in (übersinnlich)-sinnlichen Formen bestanden. Es sind nun das freilich — und dies entschuldigt das israelitische Volkstum — die Formen, die in keiner Volksreligion, und mag sie noch so modern sein, fehlen. Das Volk, d. h. seine breite Masse, vermag Übernatürliches nur immer unter dem Symbol des Naturhaften, Geistiges nur immer unter dem Bilde des Sinnlichen zu repräsentieren — aber dort steht ihm das Symbol, und hier das Bild je und je für die Sache selbst ein. So ist nun selbst in der geistigsten Religion, der Religion des Christentums, der Religion, welche so recht eigentlich die Verneinung

1) „Nach dem einmütigen Urteil des Jesaias, des Herrn und seiner Apostel stellt sich die natürliche Entwickelung des israelitischen Volkstums als eine Entwickelung zur Verhärtung dar und in keiner Hinsicht als eine Entwickelung der Gotteserkenntnis." Vgl. Rösgen, ibid. S. 32.

aller Sinnlichkeit bezeichnet, welche, man könnte sagen, gewachsen ist aus dem Gegensatz gegen die Sinnlichkeit — selbst hier in allen Entwickelungsphasen bis in die Gegenwart hinauf, soweit diese Religion Volksreligion ist resp. geworden ist, die Reihe derselben (überſinnlich)-sinnlichen Formen zu finden. Und begreiflich sind diese Formen hier am stärksten in den ersten christlichen Generationen repräsentiert. Es war der Geist der jüdischen Volksreligion resp. überhaupt der Geist einer Volksreligion, der in diesen Generationen lebte. Will man diesen Geist ganz deutlich haben, so hat man ihn in der Hoffnung der unmittelbaren Parusie Christi resp. der chiliastischen Erwartung. Das ist der Punkt, an dem dieser Geist am lebendigsten herausgebrochen ist. Diese Erwartung, wie sie der Ausdruck einer sinnlichen Frömmigkeit ist, ist immer unter sinnlichen Bildern vorgestellt. Sie ist das christliche Pendant, oder, sagen wir, die christliche Weiterführung des populären jüdischen Zukunftsideales. Aber dieses Zukunftsideal, wie jene chiliastische Hoffnung haben für uns hier nur symptomatische Bedeutung, nämlich nur so weit, als in ihnen diese christliche Volksreligion und jene jüdische auf einen kurzen Ausdruck gebracht ist. Und wie es nun jüdische Theologen gab, die über ihre Theologie hinweg mit ihrer Seele in diesem Zukunftsideale standen, d. h. in der sinnlichen jüdischen Volksreligion so gab es auch — und wird es fernerhin geben — christliche Theologen, die ihre Theologie unterdrückend mit ihrem vollen Herzen bei der chiliastischen Erwartung oder, sagen wir nun allgemein — wir dürfen jetzt nicht fürchten mißverstanden zu werden — bei dem populären christlichen Glauben sind. Das sind allemal die der Abstraktion, der reinen Idee entfremdeten Theologen, jene sozusagen „römischen" Naturen, die mit dem Blick für das reale Leben, für die greifbare Wirklichkeit begabt, an der derben Konkretheit, und an ihr allein, Genüge finden. Das sind die Theologen, die, paradox gesagt, eigentlich keine Theologen sind. Sie mögen geschickt sein, Formeln zu bauen, starke Wachttürme gegen den Feind, aber ihre christliche Persönlichkeit, ihr nach warmem Leben dürstendes Herz ruht nicht in diesen starren und eisigen Formeln — ist hinter ihnen zurückgezogen bis dahin, wo es mit dem frischen, zukunftsfreudigen, sinnlichen Glauben der Menge zusammentrifft. Solche Theologen, so weit und so lange die christliche Kirche sie hat, repräsentieren dann auch, hier offenbarer, dort heimlicher, jene derbe Sinnlichkeit der populären christlichen Religiosität. Und am ungescheutesten konnte

dies freilich der Fall sein, so lange in der That die christliche Theologie und die christliche Volksreligion noch nicht gar weit auseinander getreten waren. Es sind besonders die ersten christlichen Generationen, die jene merkwürdigen „Personal-Unionen" von Theologie und populärem Glauben kennen lehren, die die paradoxe Verbindung einer straffen theologischen Wissenschaft und einer chiliastischen resp. montanistischen Sinnlichkeit aufzeigen. Will man aber einen Charakter haben, in dem diese Verbindung am sonderbarsten, aber auch am geschlossensten erscheint, so ist es Tertullian. Tertullian meint so fest wie nur irgend einer, im populären christlichen Glauben zu stehen. Er der gefeiertste und gefestigtste Theologe seiner Zeit, ja, man könnte sagen, er, ein Kardinal-Theologe der römischen Kirche, macht die christliche Populärreligiosität in den breitesten Phasen, auch in ihren Schwelgereien, mit ganzer Seele mit. Er ist überzeugter Chiliast, er ist so überzeugter Montanist, daß er sich förmlich erleichtert fühlt, als er dieser Überzeugung seine Theologie zum Opfer bringen durfte. Und nun meinen wir — um endlich zum Ziele zu kommen — ein Moment, das Tertullian aus dem populären jüdisch-christlichen Glauben aufraffte, ein solches Moment war sein Gedanke der Körperlichkeit Gottes. Das aber bedeutet keine Schwierigkeit, daß dieses Moment mit seiner theologischen Gottesidee nicht zusammenstimmte -- die christliche Persönlichkeit Tertullians, die die wunderlichsten und entferntesten Gegensätze unter sich zu begraben wußte, eine Persönlichkeit, die größer war als ihre Logik, eine Persönlichkeit, die in ihre Seele das einheitlich hereinzubrechen wußte, was, objectiv betrachtet, nicht nur conträr, nein, contradictorisch entfernt war — diese Persönlichkeit Tertullians war es, die ihm auch hier das, was nicht zu verbinden war, vermittelte. Aber hat er wirklich diese merkwürdige Vermittlung allein gefunden? In seiner Nähe steht ein hochgebildeter Theologe der Bischof Melito von Sardes (170 c)[1]. Er schrieb eine Schrift, die leider verloren ging, uns nur noch bekannt aus den Origenisteschen Fragmenten der Genesis, wo sie bestritten ist eine Schrift *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ*. Also auch hier diese höchst untheologische Vorstellung einer Körperlichkeit Gottes — eine fremdartige Episode, möchte man sagen, dieses feinsinnigen Bischofs. Und diese Vorstellung ist weiter gegangen, weit hinaus über Melito und Tertullian.

1) Vgl. Piper, Melito i. d. Stud. Krit. 1838. I 71 ff.

Origenes bezeugt (vgl. opp. ed. Lommatzsch, II 34. XXI 27ff.) eine Uneinigkeit der ihm gleichzeitigen Kirchenlehrer in dieser Frage der Körperlichkeit Gottes. Diejenigen, die diese Vorstellung hielten, mögen sich damit gewehrt haben gegen die spiritualisierende, die Realitäten verflüchtigende, alexandrinische Theologie. Wenn aber derselbe Origenes an anderer Stelle (vgl. c. Celsum, VII 33ff.) die Einstimmigkeit aller Christenheit in der Negation einer Leiblichkeit Gottes erklärt, so bedeutet diese Bemerkung gegen die Andere keinen Wiederspruch. Das, worin freilich die christliche Kirche Eine Stimme abgab, war die Überzeugung, daß Gott keine Leiblichkeit (Körperlichkeit) nach Analogie der menschlichen habe (vgl. corpus sui generis Tertullians)! Aber das war noch lange nicht ausgemachte Sache aller christlichen Theologie, ob oder ob nicht Gott überhaupt als (geistig)-körperliches Wesen zu denken wäre (gegen Schwane a. a. O. S. 162). Die Kirchengeschichte weiter hinauf, blieb diese Frage noch lange offen; wenn auch nicht zu verkennen ist, daß die ernste Theologie, mehr und mehr im Banne der Schule, auch mehr und mehr die geistige Lösung suchte und fand. Aber besonders da, wo der populäre christliche Glaube noch damals weitergewachsen ist, wo die Theologie noch nicht so hingetroffen war resp. abgewehrt wurde (z. B. Mesopotamien, vgl. die Audianer; Ägypten vgl. die ägyptischen Mönche; hier hielt sich bekanntlich der Chiliasmus am längsten; u. s. w.), da finden wir gelegentlich diese alte Vorstellung reliquienhaft wieder. Aber sie ist endlich, wie das nicht anders sein konnte, zerfallen, verkümmert — man könnte sagen, im gleichen Schritt mit dem Chiliasmus, der doch eine Zeit hatte, wo er offiziell aussah, während diese Vorstellung niemals auch nur den Schein einer offiziellen Vorstellung hatte — um aber dennoch, da sie in der populären Religiosität tief angelegt ist, fort und fort bis auf die Gegenwart befähigt zu bleiben, wieder zu erwachen. Sie ist mit dem Chiliasmus resp. dem populären christlichen Glauben leise associiert. Darum kann sie, darum wird sie immer wieder mit ihm einkehren. Der letzte große Theologe übrigens, der sich darüber machte, sie in aller Form zu bewältigen, ist Gregor von Nazianz (vgl. orat. 34. p. 540, Kölnische Ausgabe 1640) gewesen[1]).

1) Wir wissen nicht genau, ob wir uns mit dieser Herleitung des uns angehenden Gedankens Tertullians mit Schwegler (d. Montanism. u. d. christl.

Daß Tertullian die Vorstellung der Körperlichkeit Gottes, eine Vorstellung der jüdisch-christlichen Populär-Religiosität, in allem Ernste behauptete, hatte übrigens seinen sehr starken, positiven Grund. Nicht daß er sich mit dieser wunderlichen Vorstellung an irgend welche Philosophie anlehnte — diese Vorstellung, könnte man sagen, bezeichnet im Gegenteil die eigentliche Spitze, in welcher sein Gegensatz gegen alle Philosophie kulminiert. Tertullian gehörte zu jenen Geistern, die es nicht vertragen können, wenn über die sinnliche „Schein"-Wirklichkeit hinweg nach einer ideellen „wahren" Wirklichkeit gefragt wird, in welcher letzteren die erstere ihre Ursache und ihren Zweck hat. Dem Tertullian war diese „Schein"-Wirklichkeit eben kein Schein, sondern „wahre" Wirklichkeit. Und allerdings hatte Tertullian jenem Idealismus gegenüber, wie er sich damals in der „christlichen Philosophie" (Gnosis) aufspielte, ein Recht auf seiner Seite. Das war ein Idealismus, der sich nicht begnügte, zwischen abstract-ideellem und concret-materiellem Sein zu unterscheiden, der vielmehr nicht eher ruhte, als bis er das Concret-Materielle allemal als ein Negatives (ja zuweilen sogar als ein Böses vgl. Marcion) nachgewiesen resp. dasselbe in das Abstract-Ideelle, das positive „Seiende" resorbiert hatte. Und was dabei herausgekommen war, und was, wenn sich nicht die „römische" Theologie dagegen gewehrt hätte, immer weiter herauskommen mußte, das war die Verflüchtigung der „Theologie der Thatsachen"

Kirche, Tübingen 1841. S. 170) im Einverständnis finden. Jedenfalls ist Schwegler der einzige Theologe der uns begegnet ist, welcher entschieden erklärt: „In keinem Falle ist auf den Stoizismus zu rekurrieren". Eine eigentümliche Wendung giebt er indessen unserer Frage — der er übrigens nicht das letzte Wort reden will — durch den Hinweis auf die Clementinen, „die diesen feineren(!) Anthropomorphismus teilen (Hom. 17, 7—11". Aber wir gestehen: Recht klar ist uns dieser Hinweis nicht geworden. Im Allgemeinen meinen freilich die Theologen, evangelische wie katholische, für die Lösung unserer Frage bei dem Stoizismus Hilfe zu finden. Selbst Esser (a. a. O. S 48. 65 f. ist untreu geworden. Er redet jedoch nur von einer „Anlehnung" Tertullians an die Stoa. Daß Tertullian hier von der Stoa ausgegangen ist, wird er am Ende auch nicht zugeben wollen (doch s. S. 48). Nitzsch (Grundr. d. Dogm. Gesch. Berlin 1870. S. 280) sagt, die Gott-Körperlehre Tertullians erinnere an die Stoiker. A. Harnack (Dogm. Gesch. I. 170. III. Aufl. 1894) aber — und das scheint bedeutsam — erklärt mit Zurückhaltung: „Man darf die Vorstellung von einer Körperlichkeit Gottes auf stoische Einflüsse zurückführen". Die Art, wie wir das Rätsel zu lösen versuchten, scheint er nicht ganz zu verwerfen (vgl. ibid.).

in eine „Theologie der Schatten“ (vgl. übrigens adv. Marc. III 8; adv. Valent. 10. 12 f. 24. 33), die Auflösung dessen, was Gott und was sein Heilsrat bedeutete in eine beunruhigende Spekulation — beunruhigend deshalb, weil sie nicht mehr vom objektivem Geist, dem Geiste Gottes, versichert, sondern auf den menschlich-endlichen Geist gestellt war und darum niemals eine absolute Befriedigung und Wahrheit gewährleisten konnte. Die idealistische Gnosis hätte das Christentum mit der christlichen Theologie verseucht, wenn sie darinnen zu Hause geworden wäre; sie hätte von Beidem nicht vielmehr übrig gelassen als ein grotteskes Zerrbild, in welchem die Züge des Sein-Sollenden vielleicht zwar nicht ganz ausgetilgt, aber doch widerlich bis zur Unkenntlichkeit verzogen und verwildert erschienen wären. Wenn man die Theologen aufzählt, welche sich diesem Verderben entgegenwarfen, so bildet Tertullian einen Markstein. Das war sein Realismus, der hier eine behütende Scheide aufrichtete. Und daß nun dieser Realismus jenem ausschweifenden Idealismus gegenüber an unserer Stelle in einen gröblichen Materialismus auswuchs, das ist zwar nicht entschuldbar, aber doch immerhin erklärlich. Ein Extrem postuliert oft das Andere. Es war ja doch nicht so gemeint, daß Tertullian die Körperlichkeit Gottes auf Kosten seines geistigen Wesens betont hätte — er hat gleichmäßig die Geistigkeit Gottes als eine spezifische Körperlichkeit, und die Körperlichkeit Gottes als eine spezifische Geistigkeit prädiziert (vgl. früher), oder daß er Gottes und des Menschen Ebenbildlichkeit in jene Körperlichkeit gesetzt hätte. Davon abgesehen, daß Gottes und des Menschen Körperlichkeit als imkomparabel gedeutet wurde (vgl. adv. Marc. II 16: Nam et dexteram, et oculos, et pedes dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur). waren das Eigenschaften des Geistes, worin Gott und Mensch ebenbildlich waren resp. ein intelligible Freiheit (vgl. adv. Marc. II 5: Liberum. et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animadvertens, quam eius modi status formam). Recht besehen, wollte Tertullian mit seiner Behauptung des göttlichen Körperseins nicht mehr, als Alles aufbieten, um die Realität, die Substanzialität Gottes zu behalten. Tertullian glaubte aber eben diese reale Substanzialität nur dann behalten zu können, wenn die Bestimmung der Körperlichkeit (Materialität) darauf konnte angewendet werden.

Tertullian hat nun, um allen Einwürfen zu begegnen, die von

seinem geistigen Gottesbegriff aus gegen seine Vorstellung von Gottes Körperlichkeit könnten erhoben werden, den Körper Gottes als einen spezifischen, als einen corpus sui generis et in sua effigie (vgl. adv. Prax. 7) charakterisiert. Es lag dies in der Folge seiner individualistisch-pluralistischen Ontologie resp. Kosmologie. Der sensualistische Realismus Tertullians fand in dem Körper-Sein der Dinge ihr eigentliches, wahres, ihr substanzielles Sein. Soviel Körper waren, und so weit sich Körper ausdehnten, so viele Substanzen waren gegeben, so weit konnte man von Substanzen reden. So lag vor dem geistigen Auge Tertullians eine unermeßliche Welt ausgebreitet, eine Welt so bunt und vielgestaltig, daß ihre äußere Mannigfaltigkeit ihre innere Einheit zu verschleiern drohte, daß ihr zufälliges und wildes Durcheinander die planvolle Regel verhüllte, welche dem zufällig Scheinenden seinen Zweck und dem, was wildchaotisch aussah, seine harmonische Bedeutung bestimmte. Und wie so alles Körperliche resp. Substanziale ein besonderes Körperliches war, so war auch Gottes Körperlichkeit eine besondere. Mag sein, daß dieser corpus des göttlichen spiritus mit den Analogien einer empirischen Körperlichkeit unverträglich blieb (vgl. adv. Marc. II 16), das konnte nicht dahin gehen, diesem spiritus jene doch universelle Körperlichkeit alles Substanziellen abzuerkennen (vgl. de an. 8: Abruptum alioquin et absurdum, idcirco quid de corporalium eximere censu, quia caeteris corporalibus exemplis non adaequet) d. h. ihn zu einer Abstraktion der „praktischen Vernunft" zu stempeln. Nein, diese Körperlichkeit Gottes war eben wie jede Körperlichkeit eines Substanziellen eine Körperlichkeit »sui generis et in sua effigie«, eine ungleichartige Körperlichkeit, wie sie jede Substanz zum unterscheidenden Merkmal von einer anderen Substanz hatte. Indessen dürfen wir uns nun das nicht verheimlichen, daß mit diesem »sui generis et in sua effigie« doch endlich gar nichts gesagt ist. Diese Bestimmung ist eine Bestimmung rein negativer Art. Sie ist so zu sagen nicht mehr, als eine Warnungstafel, dazu hingestellt, um die Konsequenzen, die vom Körpersein Gottes aus von einem „tölpischen" Verstande abgeleitet werden könnten, gleich im Entstehen zu verhindern. Wenn aber Tertullian gemeint hat, mit dieser doch höchst allgemeinen Spezifikation des göttlichen Körperseins etwas Positives zu leisten, so ist er damit gründlich betrogen. Mit dieser Bestimmung ist, so nackt wie sie dasteht, auch nicht ein positiver Gedanke zu verbinden. Darum ist dieses »sui generis et

in sua effigie von nicht mehr, als illusorischer Bedeutung, und nur anhangsweise zu bedenken.

Wenn man nun freilich dem Tertullian den Vorwurf nicht ersparen kann, daß er das Geistsein der absoluten Persönlichkeit Gottes hinsichtlich des menschlichen Geistseins und hinsichtlich des göttlichen Körperseins nicht zur Höhe einer reinen begrifflichen Selbständigkeit und Klarheit zu erheben vermochte, so fühlt man sich über diesen Mangel zuguterletzt mit einer glänzenden Gedankenreihe entschädigt. Das ist die Gedankenreihe, die Tertullian an die Idee des Geistes Gottes als absoluter Freiheit angeschlossen hat (vgl. adv. Herm. bes. 4—17, denn passim; adv. Marc. bes. II 5—10). Man hat ein Recht, diese Gedankenreihe als die meist concinne und meist imponierende Gedankenreihe der Tertullianischen Apologetik zu verstehen. Jedenfalls ist es eine von den wenigen Gedankenreihen Tertullians, welche unmittelbar den Eindruck einer überlegenen logischen Kraft erwecken, welche die bei Tertullian oft beschleichende Unruhe einer mangelnden Trefficherheit suspendieren. Es konnte nicht fehlen, daß die paradoxe Thatsache der Sünde und des Übels in einer Gott geschaffenen Welt auch im Kreise der alten katholischen Kirche Stimmungen erweckte, welche diese Thatsache — über ihre rein theologische Begründung hinweg — zum Objekt einer philosophischen Beurteilung erhoben. Und hätte die alte katholische Kirche an ihrem eigenen Herde von vorne herein solche Stimmungen nicht gewonnen - die „Welt", die böse philosophische Welt hätte nicht lange gewartet, den Schatten ihrer Stimmung hinüberzuwerfen in die Kirche. Nie ist, was die Geschichte des Christentums anlangt, Religion und Philosophie so nahe beieinander und durcheinander gewachsen, als in der ersten Jugendblüte der christlichen Kirche. Wo aber Religion und Philosophie die Ehe eingehen, wo Gott unter dem Gesichtspunkt der Welt, und die Welt unter dem Gesichtspunkt Gottes geschaut und begründet werden, da ist allemal jene kardinale Frage im Auftauchen: Woher die Sünde, woher das Übel der Welt? Man weiß, wie tief damals jene Frage in die Gemüter eingeschlagen hatte. Sie hatte sich, könnte man sagen, nicht nur zu einem fundamentalen Problem einer häretischen (Gnosis), sondern auch einer kirchlichen Theologie (Apologeten) aufgeworfen. Je weiter und entschlossener sich nun die principiellen Ausgänge flohen, um so verschiedener mußte natürlich jene Frage beantwortet werden. Aber wie immer — indem sich jene Frage mehr und

mehr eingebürgert hatte, war auch eine Theologie hier eingekehrt, eine „Vermittlungs-Theologie", die sich getraute, die Brücke über die starrende Kluft zu schlagen. Das ist jene „Vermittlungs-Theologie" gewesen (Hermogenes), welcher Tertullian, der geschworenste Feind aller Vermittlungen, mit seiner Idee des Geistes Gottes als absoluter Freiheit begegnete[1]). Es hat seine Schwierigkeit, die Theologie des Hermogenes aus Tertullians Andeutungen klar zu entwickeln. Nach diesen Andeutungen scheint es indessen, als wäre Hermogenes nur an dem Problem der Theodicee interessiert gewesen. Hermogenes — das darf man nicht vergessen — war ja auch kein Theologe „von Fach", sondern ein geistvoller, spekulativer Laie. Das, was uns nun am meisten bei ihm im Vordergrund steht, das ist sein Begriff der Materie. Leider ist Tertullian zu wenig philosophisch geschult gewesen, als daß er gewußt hätte, uns diesen Begriff des Hermogenes klar zu hinterlassen. Es lassen sich hier nur Vermutungen aussprechen. Was war eigentlich die Materie des Hermogenes? Aus der Erwägung heraus, daß Hermogenes „Vermittelungs-Theologe" gewesen ist, könnte man meinen, er wird seine Materie nach der Analogie jenes „Nichts" der kirchlichen Schöpfungslehre — unzweifelhaft steht Tertullian hier im Bewußtsein der Kirche (vgl. de praesc. 13), wenn er auch die Lehre der Schöpfung aus Nichts stärker hervorhebt — gedeutet haben. Er wird sie gedeutet haben als ein lediglich Negatives, Bestimmungsloses, als universelle Möglichkeit alles Wirklichen. Es wird so alles von dem Begriff der Materie ausgeschlossen haben, was Realität bezeichnet. Aber, wenn wir näher zusehen, so scheint er hier doch weniger der kirchlichen Lehre Verbindlichkeit bewiesen zu haben.

1) Es ist richtig: Tertullian hat seine Polemik gegen Hermogenes auch unter den Gesichtspunkt der Einheit (Einzigkeit) Gottes gestellt (vgl. adv. Herm. 4 ff. u. ö.). Eine „ewige Materie" — die die Sünde und das Übel erklären sollte — ist für Tertullian mit der jeder Vergleichung spottenden Einheit Gottes unverträglich. Indessen bildet das Tertullianische Argument der Einheit Gottes ja schließlich nur die Vorhalle jenes gewichtigeren und weiterschauenden — der absoluten göttlichen Freiheit. Wenigstens ist das, was Tertullian gegen die Ewigkeit der Materie vom Standort der Einheit Gottes eingewendet hat, leichter gemünzt. Zuweilen fehlt auch das Kleinmeisterliche nicht. Aber die Gedankenreihe Tertullians ist blendend, wenn man sie unter dem Tertullianischen Titel der absoluten Freiheit Gottes zusammenfaßt. Darum betrachten wir sie nur von hier aus.

Die Andeutungen Tertullians lassen doch endlich darauf schließen, daß dem Hermogenes die Materie in der That ein Positives, ein Reales gewesen ist; daß sie ihm nicht nur der relative Möglichkeitsgrund alles Wirklichen — nein, daß sie selbst ihm ein Wirkliches gewesen ist. Aber freilich, ein Wirkliches als absolute Passivität, als dunkler, formloser, chaotischer Urgrund, gleichsam als eine erste qualitätlose, unaussagbare, unausdenkbare Wirklichkeit, als unfaßlicher Bildungsfaktor unserer faßlichen Welt. Vielmehr kann man über die Materie des Hermogenes nicht herausbekommen. Aber das, was wir herausbekommen haben, läßt leicht erkennen, daß hier Platonische Vorstellungen (ὕλη. ἄπειρον) maßgebend gewesen sind; (vgl. übrigens Esser a. a. O. S. 32; Neander a. a. O. S. 345). Die Gleichung, die man aufstellen darf, ist diese: Bei Plato: Idee und Materie: bei Hermogenes: Kausalität Gottes und Materie.

Neander (a. a. O. S. 345) hat gemeint, daß Hermogenes diesen kosmologischen Dualismus doch nur da vertrete, wo er bereits in den Monismus einzulenken beginnt. Indem Hermogenes ein ewiges Herr-sein Gottes lehrte, (vgl. adv. Herm. 3: Deum semper deum etiam dominum fuisse etc.), habe er sich von vorne herein von der kirchlichen Vorstellung eines zeitlichen Schöpfungsaktes entfernen müssen; habe er sich Gott denken müssen als von Ewigkeit schaffend, als von Ewigkeit der Materie erscheinend, von Ewigkeit sie bildend. Und so wäre dann für die theoretische Betrachtung die Unterscheidung einer aprioriischen ὕλη und einer aposteriorischen organisierten Welt übrig geblieben. So mußte dem Hermogenes, schließt nun Neander, der Begriff eines schöpferischen teleologischen Handelns Gottes (Kirchenlehre) in den anderen „einer von immanenter Notwendigkeit bestimmten Entwickelung übergehen. Hermogenes mußte sich die Sache so denken, daß von Ewigkeit her durch Notwendigkeit seines Wesens, nicht durch transitive Thätigkeit Gott auf die Materie bildend einwirkt" (Neuplatonische Auffassung). Was hätten wir also nach Neander bei Hermogenes? Wir hätten die Emanations-Theorie, wir hätten eine Theologie, die regelrecht in die Gnosis hineinzählte! Das ist nun ganz entschieden falsch. So verständlich die Vordersätze Neanders sind, so unverständlich sind die Schlußsätze. Mag sich Hermogenes immerhin die Einwirkung Gottes auf die Materie als einen ewigen Vorgang gedacht haben, mag er sich schließlich diese göttliche Einwirkung als

notwendig gedacht haben, so hat er sie sich doch immer als ein persönliches, wenn man will „ewig“ schöpferisches Handeln Gottes auf eine diesem Gott konträre Materie gedacht. Der lebendige Gott auf der einen Seite, auf der andern die tote Materie, der Gott „von Ewigkeit“ Leben einbildete. Hermogenes ist also mit der Kirche dualistisch, und zwar streng dualistisch gestimmt geblieben. Gewiß, es giebt Fäden, welche von dieser Theologie in die gnostische Theologie hinüberführen (Problem des Bösen) — allein, von Monismus keine Spur! Der christliche Gottesbegriff ist unumwunden anerkannt. Oder sollte etwa der Begriff der „ewigen Bildung“ und der „Notwendigkeit“ allein ausreichen, diesen emanatistischen Monismus nachzuweisen? Doch ganz gewiß nicht, wenn man bedenkt, daß Hermogenes keineswegs von einer philosophischen Orientierung aus zu seiner kosmologischen Theorie einer „ewigen Materie“ (vgl. adv. Herm. 2f. 6. u. ö.) gelangt war vgl. auch Hauck, Tertullian, Erlangen. 1877. S. 252). Hermogenes war zuerst Christ, dann Philosoph. Das, was ihm seine kosmologische Theorie aufgezwängt hatte, war ein Gedanke gewesen, der ihm religiös entsprungen war, – der Gedanke der Theodicee. Den lebendigen Gott, den er mit der Kirche bekannte, von der Autorschaft des Übels und der Sünde zu befreien, das war es gewesen, was ihn zu seiner Kosmologie getrieben hatte. Darum mußte dann auch, wie immer nun seine kosmologischen Spekulationen ausfielen, das Interesse an demselben lebendigen Gott seine Hauptsache bleiben. Das Interesse an diesem lebendigen Gott, welcher von der Kirchenlehre als schlechthinige Ursächlichkeit alles Seins gefaßt, auch für das Dasein der Sünde und des Übels verantwortlich erschien, das nötigte, an einem neuen Verstande der Schrift den Verstand der Kirche zu korrigieren. Und dieser neue Verstand der Schrift (Gen. 1. 2), ein Verstand, der nun freilich an der Philosophie orientiert war, lieferte endlich die errettende Vorstellung einer „ewigen Materie“ [1]). Da war das Princip gefunden, das Princip

1) Hermogenes kam bekanntlich dadurch zu jener „ewigen Materie“, daß er dem Terminus principium, den der erste Vers der Schrift bot (in principio fecit deus coelum et terram), auf jene Materie deutete. „In der vorhandenen Substanz schuf Gott den Himmel und die Erde“. Seine Auslegung hier und weiterhin ist jedenfalls interessant und geistvoll; vgl. Hauck a. a. O. S. 258f.

der Sünde und des Übels, da war die Heiligkeit Gottes von dem trübenden Schein, in welchem die Kirche sie stecken gelassen hatte, entlastet; (vgl. adv. Herm. 10: materiam cum creatore proponunt (haeretici) ut malum a materia, non a creatore deducant etc.; vgl. Cap. 14. 16).

Tertullian hat die „ewige Materie" des Hermogenes mit der Idee der absoluten Freiheit Gottes bestritten (vgl. adv. Herm. 6: ergo quidem deus contestabitur deus, et iuravit nonnunquam per semetipsum, quod alius non sit qualis ipse; vgl. Cap. 4. 8. 42). Nicht möglich, daß dem ewigen Gott eine „ewige Materie" gegenüberstünde! Mag diese „ewige Materie", die Hermogenes will, endlich nichts weiter bezeichnen, als eine Passivität, als ein Chaos, an dem sich die „ewig"-bildende Thätigkeit Gottes erzeigt — eine Materie, die ungeschaffen, die ewig wäre, wäre die Setzung eines zweiten göttlichen Princips (vgl. adv. Herm. 6: erit enim et materia qualis deus, infecta, innata, initium non habens, nec finem [illegible] eine Paradoxie, die die absolute Freiheit des göttlichen Wesens verleugnete[1]). Denn wozu eine „ewige Materie"? Um eine Substanz gewonnen zu haben, die das Dasein der Sünde und des Übels erklärte, die dieses Dasein als absolute Notwendigkeit setzte, über die auch selbst die Macht eines göttlichen Faktors nicht hinaus könnte! So wäre Gottes frei-schöpferische Thätigkeit eine Illusion, und was in Wirklichkeit wäre, das wäre ein Handeln Gottes an einem Objekte, das diesem Handeln apriori den Weg wiese, die Grenze steckte [vgl. adv. Herm. 8: Atquin etiam praeponit illam (scl. materiam) deo, et deum potius subiicit materiae etc. etc.]. Und diese „ewige Materie" — wäre es irgend vor Gott und seinem Offenbarungswort erhört, sie zum Urgrunde der Sünde und des Übels zu stempeln? Wo wäre die Möglichkeit, die Möglichkeit für Gott, ein ewig-Sündiges und ein ewig-Übles zu überwinden (vgl. adv. Herm. 10: aut famulus erit mali deus, aut amicus)? Wäre eine „ewige Materie", ein ewiges Princip von Sünde und Übel — wie kann es geschehen, daß aus ihr Gutes gebildet werde (vgl. Gen. 1, 21)? Oder ist diese „ewige Materie" nur ein Neutrales, ein Mittleres gewesen — gut und böse (vgl.

1) Tertullian muß hier ähnliche, ja dieselben Wege gehen, als dort, wo er den Begriff Gottes als des summum magnum gegen Marcions theologischen Dualismus aufstellte (vgl. adv. Marc. I 4 ff.).

adv. Herm. 12: materiam reprehendo, cum ex illa mala pessima etiam bona atque optima a deo fiunt . . . utique qua optima, non certe qua mala ac pessima. Demutationem igitur admisit materia, et si ita est, statum aeternitatis amisit: mortua est denique sine sua forma; etc. vgl. Cap. 13)? Man mag sich diese „ewige Materie" ausgrübeln, wie man wolle, mag entschuldigend sie herabdrücken zu einem stumpf-massiven Objekt göttlicher Schaffens-Thätigkeit [vgl. adv. Herm. 14: ex occasione materiae suo (scl. dei) tamen arbitrio] — ihre Setzung, allgemein angesehen, bezeichnet dennoch die Verneinung jener allgemeinen absoluten Freiheit Gottes, und speciell vollzogen unter dem ethischen Gesichtspunkt von Sünde und Übel, die Verneinung der göttlich-absoluten sittlichen Freiheit (vgl. adv. Herm. 10–14. 16).

Es ist nunmehr die absolute Freiheit Gottes nur zu behalten, sofern Gott als schlechthiniger Grund alles Seins und Daseins, seine Schöpfung als eine freie Schöpfung aus dem Nichts (ex nihilo) verstanden bleibt (vgl. adv. Herm. 15). Gott ist es, der die Welt nach Form und Inhalt aus seinem freien Willen schuf [vgl. adv. Herm. 17: omnia post illum, quia omnia ab illo (scl. deo)].

Tertullian hat es nun in seinem Traktat gegen Hermogenes darauf angelegt, neben seiner negativen Aufgabe der Ablehnung der „ewigen Materie", die eine Verneinung dessen war, was ihm obenan stand — der absoluten Freiheit Gottes, die positive der Erhärtung der kirchlichen Schöpfungslehre, der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, zu leisten (vgl adv. Herm. 15. 19. 21. 34. 2c.)[1]). Allein mit dem Grunde, aus welchem heraus Her-

1) Tertullian hat es anerkannt, daß die Schöpfung aus dem Nichts nicht expressis verbis in der Schrift (Gen. 1) geboten ist; aber die Schrift hat diese Lehre angedeutet (vgl. adv. Herm. 20f.: si principium materiam significaret, non ita scriptura inscripsisset: »In principio« deus fecit, sed »ex principio«. Non enim in materia, sed ex materia fecisset. De sophia autem potuit dici, in principio«). — Wenn es übrigens ein verkehrter Gedanke ist, so ist es doch ein feiner Gedanke, den Wadstein (a. a. O. S. 663) äußert, daß nämlich, so gewiß Tertullian „sich die Schöpfung als persönliches Handeln Gottes denkt, dieselbe nichtsdestoweniger vom Standpunkt seiner materialistischen Voraussetzungen konsequent betrachtet werden muß als eine Evolution des göttlichen Wesens, das ja hier wie bei den Stoikern in der That die Einheit der wirkenden Vernunft (sophia, λόγος) und der passiven

mogenes diese „ewige Materie“ postuliert hatte, dem Grunde der Theodicee, hat er sich hier nur andeutungsweise (vgl. adv. Herm. 15: Caeterum, si ideo malum non ex nihilo, ne deo fiat, de cuius arbitrio videbitur, sed ex materia, ut ipsius sit, de cuius substantia erit factum: et hic, ut dixi, auctor mali habebitur deus etc. etc.) beschäftigt. Es ist dies aus seinen apologetischen Rücksichten verständlich. Jener Grund des Hermogenes, der diesen zu seinem Postulat der „ewigen Materie“ bewogen hatte, mußte hier für Tertullian wegfallen, nachdem ihm von dem Gesichtspunkt der absoluten Freiheit Gottes aus die „Ewigkeit“ der Materie a priori eine Illusion bedeutete. Ja, mochte sich endlich ein noch so gefälliger Grund für jene „ewige Materie“ dem Verstande bieten, jener Grund konnte unter dem Obersatz der absoluten Freiheit Gottes von vorne herein nicht berücksichtigt werden. Aber andrerseits mußte doch auch einmal die Frage der Theodicee in den Umkreis der Tertullianischen Untersuchungen hineingeraten — die Frage nach der absoluten göttlichen Freiheit unter dem Dasein von Sünde und Übel der Welt. Es mußte einmal zurückgegriffen werden über die „ewige Materie“, bis auf den Grund, der genötigt hatte, sie zu postulieren, den Grund des Daseins von Sünde und Übel der Welt. Wie reimt sich dieses „wider-göttliche“ Dasein von Sünde und Übel zusammen mit dem Dasein einer absoluten-göttlichen Freiheit? Das ist die Frage, die uns Tertullian in der Abwehr eines anderen bedeutenderen Gegners als des Hermogenes, in der Abwehr des Marcion zu lösen sich angeschickt hat[1]).

Es war ungemein feinsinnig gedacht von Tertullian, wenn er die Frage der Theodicee einschränkte auf die Frage nach der absoluten göttlichen Freiheit unter dem Dasein der Sünde d. h. wenn er das Dasein des Übels in der Welt von vorne herein aus dem Umkreis der Frage der Theodicee verbannte.

Materie (corpus, ὕλη) bildet“. Weshalb aber dieser Gedanke Wadsteins verkehrt ist, ist aus frühererm deutlich.

1) Indem Tertullian die Frage der Theodicee im Kampfe gegen Hermogenes beiseite liegen ließ, ließ er die Gelegenheit beiseite, das Dasein eines bösen Princips in der Welt zu erklären. Tertullian hat keine Erklärung für das objektive Dasein der Sünde (wohl aber für das Dasein des Übels vgl. adv. Marc. II 14), die er, wie auch allein vernünftig ist, einfach als Thatsache aufgenommen und auf den Satan zurückgeführt hat (vgl. ibid.).

Das Übel, wie es an sich ist, ist eben kein sittlich-Böses, vor welchem die absolute Freiheit Gottes gerechtfertigt zu werden brauchte. Ja, man könnte sagen, für Tertullian ist das Übel gerade umgekehrt eine beweisende Bethätigung jener absoluten göttlichen Freiheit, die ihre über die Sünde übergreifende Macht zur Erscheinung bringt [vgl. adv. Marc. II 14: malorum supplicii et poenae (definimus) deum creatorem . . . . De his ergo creator profitetur malis, quae congruunt iudicis etc.]. In dem innerweltlichen Dasein des Übels ist das Dasein der absoluten Freiheit Gottes innerweltlich geworden. Das Dasein des Übels ist die deutliche, massive Reagenz der absoluten Freiheit Gottes gegen die ohnmächtige Sünde. Aber das Dasein der Sünde selbst? Hier ist doch ein in Wahrheit „widergöttliches" Dasein — und wie wäre es möglich, dieses „widergöttliche" Dasein, wo eine absolute Freiheit Gottes waltet?

Tertullian hat die Sünde nicht als eine substanzielle, objektive Größe aufgenommen. Es wäre ihm, dem Manne, der wohl noch für Spekulationen, aber nicht mehr für Abstraktionen geschaffen war, diese Betrachtung der Sünde — ganz abgesehen davon, daß sie ihm fruchtlos gedünkt hätte — wohl zu abstrakt erschienen. Tertullian rechnete mit der Sünde, wie sie sich ihm in der konkreten Welt erzeigte. Da war die Sünde etwas Attributives, eine subjektive That des Menschen-Wesens. Und wenn man dieser Sünde, jeder Sünde, auf ihren Grund ging, was war die Sünde? Sie war jedenfalls nicht nur subjektive That des Menschen. So hätte sie ja immer noch eine That sein können, die unter dem unwiderstehlichen Druck irgend eines objektiven Befundes (vgl. die „ewige Materie" des Hermogenes) mit der blinden Notwendigkeit eines Natur-Prozesses gethan würde, eine That, die annalysiert den subjektiven Faktor durch einen objektiven beinahe verschlungen erwiese. Nein, die Sünde war dem Tertullian mehr, als eine subjektive That des Menschen; sie war ihm — und das war dem Tertullian das Allergewisseste — zu oberst eine That der Freiheit, der autonomen Freiheit des menschlichen Subjektes (vgl. adv. Marc. II 5: videamus et hominis conditionem, ne per illam potius evenerit, quod per deum evenire non potuit. Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animadvertens, quam eius modi status formam. vgl. weiter

Cap. 6. 7)[1]. Es scheint eine merkwürdige Paradoxie: Indem der Mensch Sünde that, vollzog er einen Akt seiner subjektiven Freiheit[2]; und so handelte er, damit daß er sich verfehlte, dennoch indirekt nach dem Willen dessen, der ihn gebildet hatte. „Gott schuf den Menschen, ihm zum Bilde" (vgl. Gen. 1, 27), und das, worin die Ähnlichkeit, die Ebenbildlichkeit des Menschen mit seinem göttlichen Urbilde gelegen war, das war die Freiheit des Menschen gewesen und geblieben (vgl. adv. Marc. II 5 f.). Der Mensch sollte frei sein d. h. er sollte sich selbst ein Gesetz seines sittlichen Handelns sein und werden. Und Gott hatte für Normen gesorgt, an denen sich die Freiheit des menschlich-sittlichen Handelns zum Ausdruck bringen, an denen die Freiheit des menschlichen Willens zur Aufgabe erwachsen sollte (vgl. adv. Marc. II 4: Sed et quam arguis (scl. Marcion) legem, quam in controversias torques bonitas erogavit, consulens homini, quo deo adhaereret etc. etc.

1) Es ist aber bemerkenswert, daß Tertullian die Sünde immer unter dem Gesichtspunkt eines göttlichen Gesetzes d. h. nicht rein ethisch, sondern theologisch als Verfehlung gegen Gottes Gebot aufgefaßt hat (vgl. adv. Marc. II 2 u. ö.. Hier liegt übrigens auch der Grund, weshalb sich Tertullian nicht genötigt fand von einem rein ethischen Gesichtspunkt aus gegen das naturnotwendige Böse des Hermogenes (vgl. s. „ewige Materie") zu kämpfen (doch s. adv. Herm. 41). Tertullian hatte eben einen solchen rein ethischen Maßstab nicht — er kannte das Böse nur, insofern es Übertretung des göttlichen Gesetzes war.

2) Das war und ist auch geblieben die Überzeugung der christlichen Kirche. Und allein unter dieser Voraussetzung kann eine gesunde Sittlichkeit, kann überhaupt eine Sittlichkeit gedeihen. Gewiß, wir sind in der biologischen und psychologischen Analyse weiter gekommen. Wir haben es gelernt, auch in der Ethik mit objektiven Faktoren zu rechnen. Aber die moderne Ethik ist nahe daran, unter jenem objektiven Faktor den subjektiven zu begraben. Wo das geschieht, da ist der Maßstab alles wahrhaft sittlichen Handelns verloren. Da giebt es eigentlich kein sittliches Handeln mehr, da giebt es höchstens ein sittliches Erfahren. Aber was da zuletzt erfahren wird, das ist das, daß es eine absolute Notwendigkeit ist, die über dem Menschentum waltet, die die Handlungen dieses Menschentums aus sich heraustreibt. Da kann dann natürlich im Grunde von qualitativen Werten des ethischen Handelns nicht mehr die Rede sein. Auch was die Ethik anlangt, so meint da vielleicht der Mensch zu thaten – eine heilsame Illusion — aber, was in Wirklichkeit der Fall ist: Es wird mit ihm gethan. Die Aufgabe einer christlichen Ethik muß es demgegenüber bleiben, den subjektiven Faktor des sittlichen Handelns als den obersten festzuhalten; und die Aufgabe einer wissenschaftlichen Ethik, den objektiven Faktor daran anzuschließen.

vgl. auch Cap. 5 f.]. Gewiß, der göttlichen Allmacht wäre es möglich gewesen, den Menschen mit sklavischen Ketten an die Gebote Gottes zu fesseln; aber seiner Weisheit hatte es gefallen, ein Ebenbild seiner Freiheit zu schaffen — es gefiel ihr nicht, diese Freiheit des Menschen-Wesens durch eine nachläufige Korrektur zur Gebundenheit umzugestalten [1]). Aber die Setzung einer sittlichen Freiheit ist auch unmittelbar die Setzung der Möglichkeit zur Sünde, wie die Unmöglichkeit zur Sünde die Zurücknahme jener Freiheit bedeutet hätte [vgl. adv. Marc. II 7: si enim intercessisset (adversus ea, quae noluit evenire), rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione et bonitate permiserat: etc.]. Nun wäre freilich die Möglichkeit zur Sünde für den Menschen nicht bestanden d. h. sie wäre die absolute Negation seines Wesens und darum unmöglich gewesen, wäre der Mensch zur Identität des göttlichen Wesens geschaffen, wäre er, wie Gott, ein spiritus gewesen. Allein der Mensch ist ein flatus des göttlichen spiritus, ein Hauch des göttlichen Odems. Und darum konnte es geschehen, daß er die mit seiner Freiheit objektiv gebotene Möglichkeit zur Sünde subjektiv zur Thatsächlichkeit verwirklichte [vgl. adv. Marc. II 9: in hoc erit imago (scl. afflatus) minor veritate (scl. spiritus) habens illas utique lineas, qua immortalis anima, qua libera et sui arbitrii est, tamen et in his imago, et non usque ad ipsam vim divinitatis; sic nec usque ad integritatem a delicto]. Aber die absolute Freiheit Gottes? Sie war gerade damit als absolute bewiesen, daß sie sich d. h. ihre Allmacht gegen die Sünde des Menschen beschränkte (vgl. adv. Marc. II 7: Consequens erat uti deus secederet a libertate semel concessa homini, id est contineret in semetipso et praescientiam et praepotentiam suam etc.) [2]). Man könnte sagen: Tertullian dachte sich diese absolute Freiheit Gottes der menschlichen Sünde gegenüber gleichsam zu-

1) Man kann allerdings, wenn man will, in de an. 21 Anklänge an den Prädestinatianismus entdecken.

2) Was Esser (a. a. O. S. 190) gegen diese „Selbstbeschränkung" Gottes anführt, zeugt nicht dagegen. Wenn Gott die Sünde des Menschen vorher wußte, und wenn er sie nachher in seinen Weltenplan aufnahm, so ändert doch dies nichts an der Thatsache der göttlichen „Selbstbeschränkung" der Sünde gegenüber. Diese „Selbstbeschränkung" ist ja doch auch ein Erweis der absoluten Freiheit Gottes, die es nachher vermochte, die menschliche Sünde in die Harmonie des Welt-Daseins einzuordnen.

rückgezogen in sich selbst. Diese absolute Freiheit Gottes verurteilte sich für eine Spanne Zeit zu einer Passivität, und in dieser Passivität ging sie mit sich selbst und mit der Sünde zu Rate. Dann aber trat sie plötzlich in ein um so helleres Licht, als sie die menschliche Sünde, dieses „wider-göttliche" Dasein, in die Harmonie des göttlichen Weltenplanes umlenkte [vgl. adv. Marc. II 10: commeatum operationibus eius admetiendo (deus) rationem bonitatis suae egit], so daß nun dieser Weltenplan eine Harmonie bezeichnet, die um so wundervoller abgetönt ist, da sie mit herauserbaut ist aus den Dissonanzen der Sünde. Das ist der höchste, göttlichste Triumph der absoluten Freiheit Gottes — die Sünde, die dem Guten dienstbar ist (vgl. ibid.).

Nachdem wir den speciellen Gottesbegriff Tertullians nach seinem reinen In-sich-sein festzustellen versucht haben, betrachten wir ihn nunmehr unter einer Beziehung (als göttliches Anders-sein), nämlich unter der Beziehung zur Welt. Wir fragen: Wie hat sich Tertullian den Begriff Gottes von der Basis der Welt aus repräsentiert? Mit anderen Worten: Wir fragen nach den Eigenschaften Gottes.

Tertullian weiß mit Recht nur von solchen Eigenschaften Gottes, welche sich auf die Welt beziehen. Daß es Eigenschaften Gottes als reinen In-sich-seins giebt, das hat Tertullian, der einen lebendigen, transcendenten Gott bekannte, gewiß nicht geleugnet. Wer, der einen lebendigen Gott hat, könnte das überhaupt leugnen? So gewiß Gott lebendig ist vor aller Welt und ohne alle Welt, so gewiß wird sein In-sich-Leben in dem Ineinander- und Durcheinander-Spiel seiner Eigenschaften niedergeschlagen sein. Zum Teil werden das natürlich dieselben Eigenschaften Gottes sein, die in seiner Beziehung zur Welt hervortreten. Aber in seiner Beziehung zur Welt werden doch nicht alle Eigenschaften Gottes erschöpft sein. Ebenso wie Gott Gott ist auch ohne die Welt, wird er auch Eigenschaften haben, die außerhalb seiner Beziehung zur Welt liegen. Aber Tertullian war zu besonnen, als daß er gemeint hätte, etwas von diesen immanenten Eigenschaften Gottes zu wissen. Auch die „Offenbarung", als „Offenbarung" Gottes an die Welt, wollte eben Gott nur kennen lehren in seiner Beziehung zur Welt — wie Gott sich gnädig, gerecht, barmherzig ꝛc. gegen die Welt bethätigen will. Und andrerseits hatte und wollte haben Tertullian keinen rein philo-

sophischen Maßstab [1]), nach dem er die Eigenschaften des rein transcendenten Gottes (im Gegensatz von seinen transeunten Eigenschaften) beurteilt resp. konstruiert hätte. Der Maßstab, nach welchem Tertullian die Eigenschaften Gottes wollte und kannte, war die Natur und die Offenbarung (vgl. früher), aber gedacht in der Weise von Weissagung und Erfüllung, so daß seine Gotteserkenntnis aus der Natur doch immer die Offenbarung als absolute Norm und als unmittelbares Korrektiv bei sich hatte.

Tertullian hat sich also die Sache nicht so gedacht, daß Gott die Reihe seiner transeunten Eigenschaften erst zum behufe der Welt d. h. um eine Welt zu schaffen und zu erhalten, in sich erzeugt hätte, so daß diese Eigenschaften lediglich Correlate des göttlichen Weltgedankens bedeuteten. Davon zu schweigen, daß Tertullian ja auch dem Weltgedanken Gottes die Ewigkeit zuerkennt (vgl. adv. Marc. II 3: prima denique bonitas creatoris, qua se deus noluit in aeternum latere etc.), bestehen doch auch ihm diese Eigenschaften Gottes, die auf die Welt gehen, nicht nur unter und in den Beziehungen Gottes zur Welt. Es sind Eigenschaften, die Gotte wesenhaft sind (vgl. adv. Marc. II 22: Omnia enim in deo naturalia et ingenita esse debebant, ut sint aeterna, secundum statum ipsius, ne obvenientia et extranea reputentur ac per hoc temporalia et aeternitatis aliena. Ita et bonitas perennis), und die darum, ebenso wie Gott ist ohne die Welt, auch abgesehen von dem göttlichen Welt-Gedanken vorhanden sind. Nur daß wir, die Menschen, gerade von diesen, dem göttlichen Wesen an sich eigentümlichen Eigenschaften wissen, weil Gott sich mit ihnen und in ihnen auf eine Welt bezogen hat. Diese Eigenschaften Gottes bestehen also andrerseits für Tertullian auch nicht etwa nur auf dem menschlichen Bewußtsein d. h. diese Eigenschaften Gottes sind nicht nur und ausschließlich in der menschlichen Vorstellung von ihnen gegeben — es sind Eigenschaften Gottes, die Gotte an sich zugehören, ohne alle Welt und ohne alles menschliche Bewußtsein. Von hier aus gewinnt Tertullian das Recht, allen Schein des Äußerlichen und des Zufälligen von den göttlichen Eigenschaften

1) Der Maßstab, welchen die Philosophie beliebte, ist der letzteren ja auch allmälig verkürzt resp. weggenommen worden. Auch die Philosophie hat sich bescheiden von dem Gott-an-sich auf den Gott-für-uns zurückziehen müssen.

fernzuhalten, und diese göttlichen Eigenschaften in das immanente Wesen Gottes selbst einzurechnen. Alle Eigenschaften Gottes sind a priori immanente Eigenschaften, und die, mit welchen Gott nachher in Raum und Zeit eingegangen ist, die transeunten Eigenschaften Gottes, auch sie sind, wie immer, Eigenschaften eines immanenten Charakters. Darum sind alle Eigenschaften Gottes Eigenschaften Gottes von Ewigkeit. Und darum war es natürlich ein Unverstand Hauschilds (a. a. O. S. 63), von einer „bedingten Ewigkeit" irgend welcher Eigenschaften Gottes zu reden (vgl. auch Esser a. a. O. S. 164, der auf adv. Marc. I 1—7, adv. Herm. 5. 8. ꝛc. hinweist). Was sollte damit überhaupt gemeint sein — eine „bedingte Ewigkeit?" Das ist eine contradictio in adiecto. Wenn aber irgend etwas klar ist, so ist es das, daß jene 3 Eigenschaften, die Hauschild als vielleicht von „bedingter Ewigkeit" verstanden wissen will, rundweg ewige Eigenschaften sind (vgl. Esser a. a. S. 164). Aber die Eigenschaften Gottes der „Weisheit, Straf-Gerechtigkeit, Liebe" Gottes — trotzdem sie erst mit der zeitlichen Schöpfung der Welt resp. mit Aufgang des Bösen resp. mit der Strenge Gottes" allmälig hervortreten" — sie sind doch ewige Eigenschaften Gottes! Erstens kann etwas „allmälig hervortreten", was nicht schon vorhanden wäre? Diese Eigenschaften Gottes sind ewige Eigenschaften — ganz deutlich bei der Weisheit: die sophia Gottes, die dem sermo identisch ist (vgl. Wadstein a. a. O. S. 655), ist zwar als hypostatischer sermo, also zu einem Für-sich-sein erst vorzeitlich (behufs der Realisierung unserer Welt) gezeugt d. h. hervorgetreten [vgl. adv. Herm. 18: denique, ut necessariam (deus) sensit (sophiam) ad opera mundi, statim eam condit et generat in semetipso . . . . Agnoscat ergo Hermogenes idcirco etiam sophiam dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum deum crederemus; etc.], aber als ratio resp. als noch verschwiegener sermo, d. h. als immanenter, noch unausgesprochener, aber bereits geformter Gedanke Gottes von Ewigkeit in Gott vorhanden gewesen. Und selbst, wenn man die ratio Gottes auf den Weltgedanken Gottes einschränkt, so war ja doch auch, wie wir sahen, der Weltgedanke Gottes ein Gedanke Gottes von Ewigkeit (vgl. adv. Marc. II 3). Was nun die Strafgerechtigkeit Gottes anlangt, so hat Esser (a. a. O. S. 164) das Richtige gesagt. Mit der Liebe Gottes ist es natürlich auf ihrem Gebiete dasselbe. Man darf nun natürlich nicht fragen, ob diese ewigen Eigenschaften Gottes

nach Analogie der Platonischen Ideenlehre zu verstehen seien (vgl. indessen Hauschild a. a. O. S. 62). Soweit diese Frage einigen Sinn hätte, könnte sie nur heißen: Ist jede der göttlichen Eigenschaften ein für-sich-seiendes Substanzielles? Die Frage wird aber ohne Sinn, sobald sie dahin erweitert wird: Ist jede der göttlichen Eigenschaften (also etwa die Vernunft, die Güte, die Gerechtigkeit vgl. Hauschild) jedesmal das transcendent-kausale Urbild eines sinnlichen Daseins? Aber davon abgesehen — die Frage ist vorne herein nicht aufzuwerfen, und das darum nicht, weil es sich hier um Eigenschaften und nicht um Gedanken Gottes handelt. Und eine Eigenschaft und ein Gedanke sind doch 2 recht verschiedene Dinge! Eine Eigenschaft ist immer ein zuständliches Sein, ein Gedanke immer eine Thätigkeit. So läßt es sich denken, daß aus den Complikationen verschiedener göttlicher Eigenschaften (Zustände) der eine göttliche Gedanke (Thätigkeit) sich gleichsam resultierend (aber natürlich nicht als bloße Summe der Zustände, sondern als ein Andersartiges, Neues) herauslöst. Gelingt es nun, rückwärts, diesen einen Gedanken Gottes zu analysieren, so treten demnach die verschiedenen Eigenschaften Gottes, die an diesem Gedanken mitwirkten, ins Licht. Also: An dem immanenten Weltgedanken Gottes sind spezifische göttliche immanente Eigenschaften beteiligt. Sobald nun dieser eine Weltgedanke Gottes analysiert ist d. h. hier: Zu einer konkreten Welt entfaltet ist, sind damit die bestimmten Eigenschaften, die an diesem Gedanken mitwirkten, blosgelegt. Das aber sei nur nebenbei gesagt. — Aber wenn eine göttliche Eigenschaft einen göttlichen Zustand, ein göttlicher Gedanke eine göttliche Thätigkeit bezeichnet, so ist damit folgendes klar: Wie ein Zustand immer nur als Zustand dieses Einen bestimmten Subjektes gegeben ist, so ist auch eine Eigenschaft immer nur als Eigenschaft eben dieses spezifischen Subjektes zu denken. Und dieser Zustand, diese Eigenschaft ist und bleibt immer Zustand resp. Eigenschaft eben desselben Subjektes — kann sich, da hier nichts weiter vorliegt, als eine Spezifikation des Lebens desselben Subjektes, nicht zu einem Für-sich-sein loslösen von diesem Subjekte, kann auch nicht Zustand eines anderen Subjektes werden. Anders als mit einem Zustand verhält es sich mit einer Thätigkeit. Die Thätigkeit ist zwar zuerst auch immer Thätigkeit dieses bestimmten Subjektes. Aber es läßt sich nun wohl denken, daß sich die Thätigkeit von diesem thätigen Subjekte isoliert, daß sich dieses Subjekt

gleichsam zurückzieht von seiner Thätigkeit, daß sich die subjektive Thätigkeit zu einem objektiven Prozeß veräußerlicht — ein objektiver Prozeß freilich vom Standort des ehemals thätigen Subjektes aus, aber recht besehen, doch wieder subjektive Thätigkeit eines jetzt anderen Subjektes. Also die Thätigkeit eines Subjektes kann sich zu einem, diesem Subjekt objektiven Prozeß resp. zu einer Thätigkeit eines anderen Subjektes umwandeln. Und so ist es denkmöglich, daß die Thätigkeit des Vollzuges eines Gedankens, die jetzt Thätigkeit dieses Subjektes ist, sich loslöst (objektiviert) von diesem Subjekte, um Thätigkeit eines anderen Subjektes zu werden. — Von hier aus gewinnen wir das Verständnis dafür, wie wohl die Gedanken, wie aber niemals die Eigenschaften Gottes in Analogie mit der Platonischen Ideenlehre gesetzt werden können[1]).

Solange nun der ewige Gott mit seinen ewigen Gedanken auch den Gedanken der Welt, den ewig erwogenen (vgl. adv. Marc. II 3) in sich zurückhielt, eingeschlossen und verwahrt im göttlichen spiritus, solange war — von Gottes Offenbarung an sich selbst abgesehen — keine Offenbarung seiner ewigen Eigenschaften. Indem aber Gottes ewiger Gedanke der Welt sich zur räumlich-zeitlichen Thatsächlichkeit der Welt umsetzte, waren gleichsam die Schleusen der immanenten Transcendenz Gottes geöffnet: Ewige Eigenschaften Gottes traten aus ihrer immanenten Transcendenz heraus, brachen herein in eine sinnliche, Gott-geschaffene Wirklichkeit, strahlten wieder in dieser Wirklichkeit, in dem sichtbar gewordenen und auseinandergefalteten Welt-Gedanken Gottes.

Unter den ewigen Eigenschaften Gottes, die die sinnlich geschaffene Welt enthüllte, hat Tertullian 3 Eigenschaften obenangestellt: Das sind die Eigenschaften der göttlichen ratio (vgl. adv. Marc. I 23 f. II 6 u. ö.), der göttlichen bonitas (vgl. adv. Marc. I 22 ff. II 3. II 6. 12 f.) und der göttlichen iustitia, so weit diese nicht als Strafgerechtigkeit wie meist (vgl. adv. Marc. I 22 ff. II 13 ff.), sondern als sozusagen disponierende Eigenschaft Gottes, als arbitratrix operum (vgl. adv. Marc. II 12 u. ö.), gemeint ist.

Was nun die ratio Gottes angeht, so hat es freilich zuerst

1) Was die göttlichen Eigenschaften anlangt, so vgl. übrig. adv. Marc. II 13 und adv. Prax. 26.

nicht den Anschein, als dürfe man sie unter die Reihe der göttlichen Eigenschaften zählen. Es ist vielmehr ein Anderes, Doppeltes, was dieser Begriff Tertullians in der Hauptsache anzeigt. Er bezeichnet offenbar

a) Gottes Selbstbewußtsein

[vgl. adv. Prax. 5: ratio (dei) sensus ipsius etc.]. Ratio war jener rein immanente göttliche Vorgang resp. jenes rein zuständliche Sein Gottes, in welchem Gott in seinem Bewußtsein von sich selber ruhte. Allein — es mag das apologetische Interesse Tertullians hier mitgewirkt haben — diese originale Bedeutung der göttlichen ratio ist doch nur angedeutet; ausgeführt ist sie nirgends. Man könnte sagen: Kaum entstanden, ist diese Bedeutung sofort wieder fallen gelassen. Darum ist es auch nicht möglich gewesen, den Begriff der göttlichen ratio im Zusammenhang der absoluten Geistigkeit Gottes als absoluter Persönlichkeit zu erörtern. Man hat in diesem Zusammenhang nichts über denselben zu berichten. Aber in einem anderen Zusammenhang wird man recht viel von ihm zu berichten haben: Im Zusammenhang der Tertullianischen Logos-Lehre. Was nämlich nun an Stelle der ursprünglichen Bedeutung der göttlichen ratio, an Stelle „jener idealen Objektivität Gottes, worin er sich selbst nach dem Inhalt seines Wesens erschaute" (vgl. Huber a. a. O. S. 115), an Stelle des Selbstbewußtseins Gottes gesetzt ist, das eine merkwürdige neue Bedeutung — das ist die Bedeutung der ratio als

b) göttlichen Weltbewußtseins

(vgl. adv. Prax. 3—9 passim.). Das, was ursprünglich Gottes Bewußtsein von sich selber war, ist umgekehrt (aufgelöst, untergegangen) in das Bewußtsein Gottes einer Welt. Dieselbe ratio Gottes, mittels welcher Gott sich in seiner reinen Immanenz schaute, ist in eine transeunte Richtung Gottes umgewendet d. h. in eine Richtung, die in ihrem ganzen Inhalt auf die Welt angelegt ist. Wenn man aber behaupten wollte, daß Tertullian hier nicht einen Gedanken an Stelle des andern gesetzt hat, sondern den Begriff ratio von vorne herein so weit gespannt hat, daß es ihm möglich war, die erwähnten beiden Gedanken darunter unterzubringen, so ist vorläufig folgendes dagegen zu bemerken: Das wäre doch, selbst wenn es wahrscheinlich sein sollte, höchst ungeschickt gewesen. Man

bedenke nur, wie Verschiedenes (Gottes Immanenz und Gottes transeuntes Sein) doch mit diesem Terminus ratio gedeckt werden sollte! Nein, wenn Hagemann (röm. Kirche, Freiburg 1864, S. 173. 179) und andere (vielleicht auch Nitzsch a. a. O. S. 202) die ratio Gottes in einer ursprünglich doppelten Beziehung auffassen: a) als Gottes Selbstbewußtsein, b) als Gottes Weltbewußtsein, so ist das, wenn man diese Beziehungen gleichzeitig versteht, einfach falsch. Successiv aber verstanden, ist es richtig. Anfänglich soll in der That Gottes ratio Gottes Selbstbewußtsein bezeichnen — aber da nur Gottes Selbstbewußtsein. Das ist der ganz bestimmte Eindruck. Dann erscheint aber urplötzlich Gottes Selbstbewußtsein in Gottes Weltbewußtsein umgewandelt — jetzt aber ist es ganz Weltbewußtsein. Oder nicht? Es möchte nämlich bei der Annahme einer gleichzeitigen doppelten Beziehung der ratio sehr schwer fallen, Gottes Bewußtsein von sich selber und Gottes Bewußtsein einer Welt auseinander zu halten. Versuche nur einer einmal, bei Tertullian einen rein immanenten Bewußtseins-Inhalt des göttlichen Urwesens[1]), ganz losgelöst von Gottes Weltbewußtsein zu konstruieren! Er dürfte vergeblich suchen, das Material dieser Konstruktion bei Tertullian zu finden. Und wenn man etwa auch in adv. Prax. 5 diese oben angegebene gleichzeitige Unterscheidung prinzipiell finden wollte, so wäre sie doch, eben ausgesprochen, sofort wieder fallen gelassen; darum kann sie nicht ernst genommen werden[2]).

Man kann nun — und darauf führt besonders adv. Marc. I 22 ff. II 3—16 passim — von jenen beiden, successiv giltigen

---

1) Dieser Ausdruck ist nur im Gegensatz gegen die trinitarischen Unterschiede in Gott zu verstehen.

2) Darin, daß Tertullian den Begriff der göttlichen ratio, diesen hochwichtigen Begriff, von der Bedeutung des göttlichen Selbstbewußtseins, die eigentlich nur leise angerührt ist, definitiv in die andere des göttlichen Weltbewußtseins umgebogen hat — darin ist schließlich der letzte Grund dafür zu suchen, daß er

a) die Persönlichkeit des göttlichen Urwesens vernichtet hat (vgl. Kahnis, Lehre vom h. Geist, Halle 1847, S. 265), daß er die substantia patris immer der tota substantia identisch setzen konnte (vgl adv. Prax. 9 f. 18); daß er

b) keine immanente, sondern nur eine ökonomische Trinität hat. Die Ansätze zu einer immanenten Trinität sind hier abgebrochen.

Hauptbedeutungen der göttlichen ratio: a) als göttlichen Selbstbewußtseins, b) als göttlichen Weltbewußtseins noch eine dritte, untergeordnete Bedeutung unterscheiden: Adv. Marc. stellt nämlich die ratio Gottes, wie wir sahen, in die engste Verbindung mit Gottes Güte (bonitas) und Gerechtigkeit (iustitia architectonica). Diese drei hat Tertullian überhaupt nicht fest auseinandergehalten; adv. Marc. II 3 ist die ratio geradezu identisch mit der bonitas Gottes. Es hält nun schwer, auch hier (vgl. auch bes. II 3–16 passim) die Bedeutung der göttlichen ratio als göttlichen Weltbewußtseins zu bewahren. Kurz gesagt: die ratio Gottes erscheint hier als das oberste, normierende Glied in der Reihe der Eigenschaften Gottes, welche auf die Welt gehen. Die ratio Gottes ist hier zur Eigenschaft herabgestimmt — sie, die ursprünglich etwas ganz Anderes, Höheres, nicht ein Partielles, sondern Totales, nämlich Gottes „Natur" (vgl. Huber a. a. O. S. 112) bezeichnet hatte. Und damit sind wir nun endlich bei jener Bedeutung der göttlichen ratio angelangt, in welcher allein sie hier von uns herzugezogen werden kann.

Die ratio als Eigenschaft Gottes ist also zusammengeordnet mit Gottes Güte und Gerechtigkeit. Da aber nun eben ratio und bonitas mit einander ausgewechselt wird, so ist es erlaubt, diese 3 Eigenschaften schließlich auf 2 — nämlich auf Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit (iustitia architectonica) zurückzuführen. Wir haben dann Tertullian so zu verstehen: Jene Eigenschaft Gottes, die über die Totalität der übrigen göttlichen Eigenschaften hinausgreift, die jeder der übrigen göttlichen Eigenschaften als inneres, bedeutsamstes Moment beiwohnt, die einer jeden beigemischt ist, um um sie erst zu dem zu machen, was sie sein soll (vgl. adv. Marc. II 6), um sie über sich selbst erst zur Besinnung zu bringen — jene Eigenschaft Gottes ist die Eigenschaft der ratio. Diese ratio Gottes ist, so könnte man sagen, jene grundlegende Eigenschaft Gottes, die sich entbunden, zersprengt, aufgelöst hat, um nun gleichmäßig unter die übrigen göttlichen Eigenschaften verteilt, um ihnen zum charakterisierenden Merkmal beigegeben zu werden. So muß nun eine jede der übrigen göttlichen Eigenschaften, um sich als göttliche legitimieren zu können, dieses Kennzeichen der göttlichen ratio aufzeigen können. Aber dieselbe göttliche ratio, welche sich so an die übrigen göttlichen Eigenschaften mitgeteilt hat, sie nimmt sich dennoch a posteriori wieder zurück zu einem Für-sich-sein, zu einer

idealen, höchsten Einheit, die Richtung- und Maß-gebend die Totalität der übrigen göttlichen Eigenschaften überwaltet.

Daß Tertullian die Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit Gottes am meisten ins Licht stellte, das wird aus seinen apologetischen Interessen verständlich. Es galt den theologischen Dualismus Marcions, der einen unbekannten, gütigen (Erlöser-)Gott und einen bekannten, gerechten (Weltschöpfer-)Gott aufstellte (vgl. früher), in der Weise auf den monotheistischen Gottesgedanken zurückzuführen, daß die Prädikate der Güte und Gerechtigkeit dem von Anfang bekannten Gott, dem Gott des Gesetzes (Weltschöpfer-Gott—Gerechtigkeit) und des Evangeliums (Erlöser-Gott—Güte) zugesprochen wurden. Tertullian hat diese Aufgabe geleistet. Er hat die Güte und die Gerechtigkeit, diese scheinbar konträren Begriffe, diese Begriffe, die Marcion — und das war der Grund seiner dualistischen Gotteslehre — nicht hatte zusammenreimen können, in dem Einen, immer bekannten Gott, dem Gott, der der Weltschöpfer-Gott und der Gott der Erlösung war, harmonisch ineinandergefügt. Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit sind gleichsam als ein Zwillings-Paar, das von Ur beieinander gewesen ist, ungeteilt und unteilbar, zusamt hervorgetreten (vgl. adv. Marc. II 12: societas et conspiratio bonitatis atque iustitiae separationem non potest capere . . . . A primordio denique creator tam bonus, quam et iustus etc.). Das, was die alle Zeit überragende Güte Gottes, jene Güte Gottes, die der Grund alles Geschaffenen und aller Geschöpfe ist (vgl. adv. Marc. II 3: prima denique bonitas creatoris, qua se deus noluit in aeternum latere, id est non esse aliquid, cui deus cognosceretur etc.), jene vollkommenste, wesenhafteste Gottesgüte (vgl. adv. Marc. II 6) nach dem Plan der höchsten Vernunft gebildet hatte, das hat die ordnende, verteilende, richtende Gerechtigkeit zu einem zusammenstimmenden, in sich vollendeten Ganzen aufgebaut (vgl. adv. Marc. II 13). Man könnte sagen: Die Güte Gottes hat mit leichter Hand die Fülle der Gaben hingestreut — die Gerechtigkeit Gottes weist in dieser bunten Fülle einen einheitlichen Plan, eine innere, allweise Gliederung nach, giebt dem Einzelnen seine Bestimmung, dem Geringsten seine Bedeutung (vgl. adv. Marc. II 14).

Das ist die Gedankenreihe, die Tertullian an die Spitze gestellt hat. Es mußte nun nahe liegen, von hier aus auf die Sünde zu reflektieren. Verheerend ist die Sünde in Gottes Schöpfung ein-

gefallen — hat sie die alles zerstörende, Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit nicht auseinandergerissen; hat sie dieselben, die vormals im innigsten Bunde wirkten, nicht gegeneinander in bitterster Feindschaft empört? Oder, nun ganz eigentlich geredet: Ist es möglich, einen gütigen Gott zu denken, der doch mit einer strafenden Gerechtigkeit auf die menschliche Sünde antwortet? Ist die strafende Gottesgerechtigkeit nicht die absolute Negation der göttlichen Güte? Ist es darum von der Betrachtung der Sünde aus nicht erforderlich, Güte und Gerechtigkeit auf ein zwiefaches göttliches Prinzip zu verteilen?

Tertullian hat auf die Marcionitischen Fragen eine einfache, aber erschöpfende Antwort gegeben. Auch die Sünde resp. ihre Reaktion, die strafende Gottes-Gerechtigkeit, kann nicht nötigen, einen theologischen Dualismus zu bekennen. Man darf getrost im monotheistischen Gottes-Gedanken stehen bleiben. Die Gerechtigkeit Gottes war sozusagen die rechte Hand der göttlichen Güte gewesen — und die rechte Hand der göttlichen Güte ist sie geblieben, auch als die Sünde die Schöpfung Gottes zu verwüsten drohte. Denn die Antwort Gottes auf die Sünde, die strafende Gerechtigkeit, ist keine andere Gerechtigkeit, als die ewige Gottes-Gerechtigkeit, die in Begleitung der ewigen Güte waltet. Sie ist dieselbe Gerechtigkeit — nunmehr als Schutz der göttlichen Güte (vgl. adv. Marc. I 26ff. II 11). Güte und Gerechtigkeit Gottes, wie sie sich von Anfang in Gemeinschaft bethätigt haben, sie bethätigen sich in derselben Gemeinschaft im Verlauf der Geschichte, auch im Verlauf der Geschichte der Sünde. Man könnte im Sinne Tertullians sagen: Ihr ununterbrochenes Verhältnis zu einander ist nunmehr reciprok geworden den Verhältnissen des abwechselnden Lebens der wirklichen Welt resp. der thätigen Menschheit. Darum sieht sich nun freilich unter dem Gesichtspunkt der Sünde die ewige Ordnung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit viel anders an, als etwa unter dem Gesichtspunkt der noch sündenfreien Schöpfung — aber, was die Sünde verursacht hat, das war nur das, daß Gott diese ewige Ordnung, fern davon, sie auseinanderzureißen, nach Maßgabe der zwischen eingetretenen Sünde regelte, verschob, richtete (vgl. ibid.).

Hier ist nun leicht jene Frage angereiht, mit deren Beantwortung wir den speziellen Gottesbegriff Tertullians abschließen — jene Frage: Dürfen dem göttlichen Wesen Affekte beigemessen werden? Von der Strafgerechtigkeit Gottes zu Gottes Affekten fort-

zugehen, ist kein weiter Schritt. Die strafende Gottesgerechtigkeit war keine besondere Art göttlicher Gerechtigkeit gewesen, eine jener ewigen göttlichen Gerechtigkeit ganz fremde Art — Gottes Gerechtigkeit ist eine absolut gleiche, ist und bleibt immer dieselbe, die sie gewesen ist; sie ist nur eine auf die Sünde angewendete Gerechtigkeit geworden, eine Gerechtigkeit des ewigen Gottes, der in den Gegensätzen dieser Welt wirksam ward. Daß aber der ewige Gott seine Gerechtigkeit gleichsam herabstimmte zur strafenden Gerechtigkeit, das ist nur sozusagen ein Spezialfall seiner totalen herablassenden Hingabe an die Welt resp. an das Heil der Menschen. Er ist kein Epikuraeischer Gott (vgl. adv. Marc. I 25. II 16), der in einer Welt-fernen, Welt-unbekümmerten, träumerischen Selbstgenügsamkeit seinen eigenen Freuden lebte; er ist ein Gott, der seine „Lust hat an den Menschenkindern", der in ewiger Liebesfülle seiner unendlichen Majestät alles zumutet, was dem menschlichen Heile dient (vgl. adv. Marc. II 27: nihil tam dignum deo, quam salus hominis). Und weil sich Gott das Heil der Menschen zu seinem höchsten Zweck setzte, darum gefiel es ihm, sich den durch die Sünde getürmten Gegensätzen der Welt- und Menschen-Geschichte anzupassen (vgl. adv. Marc. I 26. II 13. 16). Darum ward er ein eifernder, zürnender Gott [vgl. adv. Marc. II 24: dicimus denique malitiam (creatoris) nunc significari, non quae ad naturam redigatur creatoris quasi mali, sed quae ad potestatem quasi iudicis secundum quam enuntiarit: ego sum qui condo mala; et: ecce ego emitto in vos mala, non peccatoria, sed ultoria etc.], ein heimsuchender und vergeltender Rächer [vgl. adv. Marc. II 15: iustitiam ergo primo iudicis (dei) dispice: cuius si ratio constiterit, tunc et severitas etc. etc.; vgl. Cap. 17]. Darum ward er ein Gott, von dem geschrieben steht (vgl. 1. Sam. 15, 11. Jona 3, 10. 4, 2): Es reuete ihn (vgl. adv. Marc. II 24: et poenituit dominum etc.). Kurz, er ward ein Gott, der gleichsam mit seiner Seele in der wogenden Welt, in dem Leben der Menschen drinstand, der, göttlichen Unmuts voll, ihren Sünden die Strafen diktierte, der, in mitleidigem Erbarmen, ihrer Buße Verzeihung gewährte. Aber da muß sich nun freilich die Frage erheben: Ist hier nicht dem göttlichen Wesen in seiner Ewigkeit und Allgenugsamkeit zu nahe getreten, ist hier nicht Gott ganz in den Bereich des Zeitlichen hineingenommen? Gewiß, dies wäre der Fall, wollten wir Gottes Affekte nach Analogie der menschlichen

Affekte deuten, nämlich der menschlichen Affekte, wie sie sich durch die Sünde gestaltet haben. Der Affekt des unter der Sünde gebundenen Menschen ist, wie der Mensch, von dem er ausgeht, unter das Schuldurteil Gottes verhaftet. Aber der Affekt, an sich angesehen resp. angesehen sub specie aeternitatis resp. der Affekt des (noch) sündenfreien (ersten) Menschen — dieser Affekt ist weder vernunftwidrig, noch ist er verwerflich (vgl. de an. 16: apud nos non semper ex irrationali censenda sunt indignativum et concupiscentivum, quae certi sumus in dominum rationaliter decucurisse). Und das ist der Affekt, wie er sich in die göttliche Natur verklärt, bei Gott findet (vgl. adv. Marc. II 16: stultissimi, qui de humanis divinae praeiudicant, ut quoniam in homine corruptoriae conditionis habentur huius modi passiones, idcirco et in deo eiusdem status existimentur etc.), ein reiner, sich ewig gleicher, vollkommener, höchster Affekt (vgl. adv. Marc. I 26ff. II 24), ein Zorn, dem das zerstörende Moment menschlichen Zürnens mangelt (vgl. adv. Marc. II 16: irascitur, sed non exacerbabitur, sed non periclitabitur: movebitur, sed non evertetur etc.), der die dem göttlichen Wesen adäquate, leidenschaftslose Form der Reaktion auf die Sünde bildet, eine Reue, die, fern davon, ein Irresein Gottes an sich selbst zu bedeuten, die einfache Änderung des göttlichen Urteils anzeigt, eine der göttlichen ratio angemessene Wendung des ewig gleichen Gottes, der sich mit der Welt auseinandersetzte (vgl. adv. Marc. II 24: evenit enim in bonis factis poenitentiae confessio ad invidiam et exprobrationem eius, qui beneficii ingratus exstiterit etc.)[1].

Tertullian hat nicht angestanden, Eifer und Grimm, Aufwallung und Erbitterung dem göttlichen Wesen zuzutrauen. Denn was waren diese Affekte anders, als gleichsam Correlate göttlicher

1) Daß diese Ideen mit einer rein philosophischen Gottesvorstellung an allen Enden kollidieren, ist ganz selbstverständlich. Aber der lebendige Gott der christlichen Offenbarungsreligion kollidiert eben auch an allen Enden mit dem ausgedachten Gott der Philosophie. Die Frage der Transcendenz und Immanenz Gottes löst die christliche Religion auf ihre realistische Weise. Die Philosophie, die überhaupt noch dies Problem kennt, bilde sich nur nicht ein, mit ihrem Idealismus lächelnd auf die christliche Lösung herabsehen zu dürfen. Was sie für eine Lösung bietet, das ist zwar eine andere, eine idealistische. Aber, ob sie besser ist, ist die Frage; ob sie rein ist? Das glaubt man wohl dort selbst nicht.

Milde und Geduld, göttlicher Barmherzigkeit und Güte (vgl. adv. Marc. II 16: contrarios eorum sensus, lenitatem dico, patientiam, misericordiam, ipsamque matricem earum bonitatem, cur divina praesumitis? Nec tamen perfecta ea obtinemus, quia solus deus perfectus)? Es hieße nichts anderes, als den lebendigen Gott verleugnen resp. einem gemachten Götzen anhangen, wollte man Gott von allen Affekten befreien, oder nur solche Affekte ihm zutrauen, wie sie dem menschlichen Urteil belieben.

Tertullian hatte eben einen Gott, der absolute Aktivität war — darin liegt auch der Grund, daß er (und damit thuen wir den letzten Schritt) den passiven Affekt des Leidens vom göttlichen Urwesen auszuschließen suchte. Das göttliche Urwesen kann nicht leiden (vgl. adv. Prax. 29: impassibilis pater etc. vgl. 30; doch s. de carne X. 5), es kann deshalb nicht leiden, weil das Leiden seinem Wesen widerspricht, weil die Leidensfähigkeit das Merkmal der Endlichkeit (vgl. de an. 24: . . . . tamen passibilem, ut hoc sit nativitatis). Man hat ein Recht, über diese unerwartete Wendung der Tertullianischen Affektenlehre zu erstaunen. Und in der That — so wenig wie diese Wendung vorbereitet ist, kann sie aufrecht erhalten bleiben. Tertullian will von einer Leidensfähigkeit des göttlichen Urwesens selbst dann „vielleicht" (fortasse non crendenda de patre, licet scripta) nichts wissen, wenn davon geschrieben stünde (vgl. adv. Prax. 16)! Man ist hier erstaunt, wenn man sehen muß, wie Tertullian die Autonomie einer theologisch-(philosophisch)en Präsumption gegen die Schrift aufwirft. Der, der alle Wege vom Grunde der Schrift aus urteilt, der, der nur Wahrheit und Gewißheit kennt, soweit sie an der Schrift (resp. der Tradition) erwachsen und legitimiert ist, der sprechen konnte: credo, quia ineptum (vgl. de carne X. 5) — der will hier selbst nicht glauben, wenn die Schrift bezeugte! Der, der das »testamentum« der abendländischen Kirche als absolute Norm überliefert hat, der muß sich hier auf einer groben Durchbrechung seines Schrift-Prinzips ertappen lassen!

Aber dann erscheint weiter die Wendung Tertullians ganz verkehrt, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt seiner eigenen Voraussetzungen auf einem anderen Gebiete ansieht — unter dem Gesichtspunkt der Tertullianischen Körperlehre. Die Körperlichkeit war dem Tertullian nämlich — das hat er deutlich ausgesprochen — die Bedingung der Leidensfähigkeit (vgl. de an. 7: in quantum

enim omne corporale, passibile est; in tantam, quod passibile est, corporale etc.). Darum war dann freilich ganz notwendig, wo Körperlichkeit war, die Möglichkeit des Leidens gegeben. Dieser Folge war gar nicht auszuweichen. Aber doch — Gott, das göttliche Urwesen kann nicht leiden, Gott darf eben nicht leiden können!

Endlich lassen sich gegen das Nichtleiden-Können des göttlichen Urwesens vom Leiden des mit diesem substanziell geeinten göttlichen „Sohnes" aus Bedenken erheben. Zwar hat Tertullian in adv. Prax. 29 mit einem Bilde die Möglichkeit zu erweisen gesucht, wie wohl der „Sohn" leiden könne, ohne daß doch von hier aus auf ein (Mit-)Leiden des Vaters geschlossen werden müsse: nam et fluvius si aliqua turbulentia contaminatur, quanquam una substantia de fonte decurrat, nec secernatur a fonte, tamen fluvii iniuria non pertinebit ad fontem. Et licet aqua fontis sit quae patiatur in fluvio; dum non in fonte patitur, sed in fluvio, non fons patitur, sed fluvius qui ex fonte est. Ita, et si spiritus dei quid pati posset in filio, quia tamen non in patre pateretur, sed in filio, pater passus non videretur. Aber dieses Bild ist, wie immer, ungenau, und trifft, wie alle Tertullianischen Bilder, die Sache nicht. „Ein höchst unangemessenes Bild", sagt Böhringer (Kirche Christi und ihre Zeugen III. Tertullian, Stuttgart 1874, S. 593) mit Recht, „aus der sinnlichen Raumwelt für geistig-metaphysische Zustände". Und man mache sich doch nur klar, wie Tertullian das Verhältnis des „Vaters" und des „Sohnes" sich vorzubilden gewohnt war (vgl. adv. Prax. 8): Wurzel und Schößling, Quelle und Bach, Sonne und Strahl — immer ist die substanzielle Einheit festgehalten und hervorgehoben. Ist da nicht, wenn überhaupt diese Bilder irgend welche Bedeutung ansprechen wollen, die notwendige Konsequenz vom Leiden des „Sohnes" auf ein (Mit-)Leiden des „Vaters" zu schließen? Ja, das Leiden, das der sermo (λόγος) d. h. die zur Hypostase gewordene ratio des göttlichen Urwesens zu leiden gewillt und bestimmt war, das Leiden mußte doch, wie immer nun auch weiter der sermo gedacht war, wenigstens in Form einer Vorahnung, eines Vorgefühls von der göttlichen ratio prinzipiell erlebt werden (vgl. adv. Prax. 5f. 15). Anders mußte jedesmal die substanzielle Gleichheit zerfallen (vgl. übr. Hauschild a. a. O. S. 51f.).

Es thut wehe zu sehen, wie hier gleichsam eine philosophische Unterströmung einen so starken Theologen wie Tertullian überwältigt

hat. Aber doch nur für einen Augenblick — seine theologische Selbstbeherrschung hat Tertullian bald wieder gewonnen, eine Selbstbeherrschung, die in vorbildlicher Weise der Theologie und Kirche eingeprägt bleibt. —

Überschlagen wir nun noch einmal den speziellen Gottesbegriff Tertullians, so ist ein Doppeltes deutlich geworden: Zuerst nämlich das, daß dieser Tertullianische Gottesbegriff keine nachweisbaren Einflüsse heidnischer resp. stoischer Philosophie aufweist; daß er gerade mit einer Konsequenz, die zuweilen abstrus (vgl. die Körperlichkeit Gottes) erscheint, die Philosophie, ob sie nun Gnosis, ob sie Stoa heiße, ablehnt. Der spezielle Gottesbegriff Tertullians steht vielmehr im Wesentlichen vollkommen auf dem Boden der Schrift. Von hier aus ist er — und das ist das Zweite — nach der genauen Analogie der Apologeten ausgebildet, wenn er sich nun auch immerhin, wie das ja in der besonderen Aufgabe der Tertullianischen Apologetik begründet ist, nicht schlechtweg mit dem apologetischen Gottesbegriff deckt. Von den positiven Zuthaten der Kategorien „Güte" und „Gerechtigkeit" Gottes, die Tertullian dem apologetischen Gottesbegriff anfügte, abgesehen, ist es nun aber der allgemeine realistische Charakter, den Tertullians Gottesbegriff vor dem Gottesbegriff der Apologeten voraus hat. Der Gottesbegriff Tertullians ist farbiger, markiger, möchte man sagen, als der philosophisch-abgeblaßte apologetische Gottesbegriff. Überall sieht man, daß es dem Tertullian darauf ankommt, einen lebendigen Gott zu haben. Und weil man daran seine Freude haben muß, an diesem kernigen Realismus, so nimmt man gerne manche Übertreibung mit in den Kauf. Was Tertullian z. B., auf den letzten Teil unserer Ausführungen gesehen, von dem Zorne resp. der Straflosigkeit Gottes redet (vgl. adv. Marc. I 26 f.), nun ja, das ist wohl etwas kräftig und kühn gesagt, so kühn, daß ein Böhringer daran nicht vorüber kommen konnte, ohne sich zu reiben (vgl. a. a. O. S. 522 f.). Aber das ist doch nun einmal klar: Es ist dies jedenfalls vielmehr im Sinne der Schrift, als der idealistische Gottesberiff eines Böhringer, der von dem rächenden Zorne Gottes, der von der Furcht der Menschen vor dem ewigen Rächer über ihnen nichts weiß. Allerdings, Tertullian hat jene falsch berühmte Kunst, auf die Böhringer sich soviel einbildet, noch nicht verstanden. „Ihm sind die Alt-Testamentlichen Urkunden" — nicht auch die Neu-Testamentlichen?

Oder sollten diese hier gar nicht in betracht kommen, weil sie von einem zürnenden Gott nichts wüßten? — „unzweifelhaft göttliche Urkunden und von göttlicher Autorität"; (vgl. a. a. O. S. 525). Wie schade, daß Tertullian nicht bei Böhringer in die Schule gehen konnte! Er hätte jedenfalls viel daher mitgebracht, aber, wenn er gelehrig gewesen wäre — noch mehr zurückgelassen. Er hätte seinen lebendigen Gott zurückgelassen. Er hätte den realistischen Gott der Schrift eingetauscht gegen ein idealistisches Phantom der Philosophie. Aber wenn er der Kirche ein solches Erbe hätte vermachen wollen, sie hätte ihn abgelehnt! „Sobald einmal die Philosophie, und sei es auch mit der absoluten Methode das Absolute erfaßt zu haben glaubte, war das schließliche Ergebnis immer: Dieses Absolute, das Menschen erkannt haben, ist nicht Gott, sondern ein Götze; und wenn es eine Zeit lang angebetet ward, so war doch sein Schicksal das Ende aller Götzen. Müssen wir nicht von solchen vergeblichen Reden sagen: „Der im Himmel wohnet, lachet ihrer, und der Herr spottet ihrer" (Psalm 2)? Denn der wahre Gott ist ein lebendiger und darum verborgener Gott. Wie sollte er nicht, wenn er derer lacht, die sich seiner Gewalt in der Leitung der Welt-Geschichte entziehen wollen, auch derer spotten, die ihm mit ihrer Erkenntnis Gewalt anthuen wollen?" (vgl. Grau, Selbstbewußtsein Jesu, Nördlingen 1887, S. 283f.).